STUDIO ET VERECUNDIA VERI



# DIVUS THOMAS

## JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE, II. SERIE

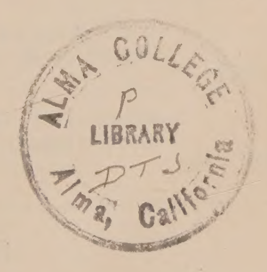
HERAUSGEBER:

DR. TH. ET JUR. ERNST COMMER

APOSTOLISCHER PROTONOTAR A. I. P.
PRÄLAT DES PÄPSTLICHEN HAUSES
K. K. UNIVERSITÄTSPROFESSOR I. R.
EHRENDOKTOR DER UNIVERSITÄT KRAKAU
MITGLIED DER ACCADEMIA ROMANA DI S. TOMMASO D'AQUINO
UND DER ACCADEMIA DI RELIGIONE CATTOLICA IN ROM
RITTER DES ORDENS DER EISERNEN KRONE III. KL.

II. JAHRGANG

MIT EINER PHOTOTYPIE




WIEN UND BERLIN
DRUCK UND VERLAG DER MECHITHARISTEN-BUCHDRUCKEREI,
WIEN, VII. MECHITHARISTENGASSE 4
1915

# INHALT DES ZWEITEN BANDES



## DOKUMENTE



## ABHANDLUNGEN

## LITERARISCHE BESPRECHUNGEN



# SCHREIBEN SEINER EMINENZ KARDINAL LORENZELLI AN DEN HERAUSGEBER

SACRA CONGREGATIO
STUDIORUM

Romae, 11 februarii 1915

Reverendissime et clarissime Domine,

Accipe gratias pro volumine mihi oblato ephemeridis, quam per primum iam annum moderaris. In eo te video laudabili sane studio niti ad divulganda pontificia documenta de S. Thomae doctrina atque ipsorum observantiam salubriter promovere. Sed praeterea eo optime meritus es de doctrina vere catholica, quod Aquinatis sapientiam per multos annos in cathedra Universitatis Vratislaviensis et Vindobonensis publice et professus et in ephemeride a te edita contra recentiorum errores strenue vindicasti. Cum itaque universis prudentibus cordi sit maxime, ut tum in philosophia tum in theologia omnes, secundum monita Summi Pontificis, doctrinam S. Thomae sequantur, facere non possum quin studia tua, egregie Praelate, approbem et ephemeridem a te editam vehementer omnibus commendem. Vota simul facio ad Deum O. M., ut felicem laboribus tuis, aestimatissime Domine, eventum tribuat, et clerum erga doctrinam S. Thomae bene affectum perficiat.

Deditissimus Tibi in Christo famulus
B. Card. Lorenzelli,
S. C. Studiorum Praefectus.

Rmo et Clarissimo Domino, Ernesto Commer, Protonario Apostolico, Philosophiae et S. Theologiae Professori Emerito, etc. etc.
Vindobonam

# DOKUMENTE

## LITTERAE ENCYCLICAE AD VENERABILES FRATRES PATRIARCHAS PRIMATES ARCHIEPISCOPOS EPISCOPOS ALIOSQUE LOCORUM ORDINARIOS PACEM ET COMMUNIONEM CUM APOSTOLICA SEDE HABENTES

(Acta Apostolicae Sedis VI, p. 565—581)

BENEDICTUS PP. XV

*Venerabiles Fratres, salutem et apostolicam benedictionem*

Ad beatissimi Apostolorum Principis cathedram arcano Dei providentis consilio, nullis Nostris meritis, ubi provecti sumus, cum quidem Christus Dominus ea ipsa Nos voce, qua Petrum, appellaret, *pasce agnos meos, pasce oves meas* [1]; continuo Nos summa cum benevolentiae caritate oculos in gregem, qui Nostrae mandabatur curae, convertimus; innumerabilem sane gregem, ut qui universos homines, alios alia ratione, complectatur. Omnes enim, quotquot sunt, Iesus Christus a peccati servitute, profuso in pretium suo sanguine, liberavit; nec vero est ullus, qui a beneficiis redemptionis huius exceptione excludatur: itaque genus humanum divinus Pastor partim Ecclesiae suae caulis iam feliciter inclusum habet, partim se eodem compulsurum amantissime affirmat: *Et alias oves habeo, quae non sunt ex hoc ovili: et illas oportet me adducere, et vocem meam audient* [2]. Equidem non vos hoc celabimus, Venerabiles Fratres: ante omnia, divina certe benignitate excitatum, sensimus in animo incredibilem quemdam studii et amoris impetum ad cunctorum salutem hominum quaerendam; atque illud ipsum fuit Nostrum in Pontificatu suscipiendo votum, quod Iesu, mox crucem subeuntis, fuerat: *Pater sancte, serva eos in nomine tuo, quos dedisti mihi* [3].

Iam vero, ut primum licuit ex hac arce Apostolicae dignitatis rerum humanarum cursum uno quasi obtutu contemplari, cum lacrimabilis obversaretur Nobis ante oculos civilis societatis conditio, acri sane dolore affecti sumus. Quo enim pacto fieret ut Nostrum communis omnium Patris animum non vehementissime sollicitaret hoc Europae atque

[1] Ioan. XXI, 15—17. — [2] Ioan. X, 16. — [3] Ioan. XVII, 11.

adeo orbis terrae spectaculum, quo nullum fortasse nec atrocius post hominum memoriam fuit, nec luctuosius? Omnino illi advenisse dies videntur, de quibus Christus praenuntiavit: *Audituri . . . estis praelia, et opiniones praeliorum . . . Consurget enim gens in gentem, et regnum in regnum* [1]. Tristissima usquequaque dominatur imago belli; nec fere nunc est aliud quod hominum cogitationes occupet. Maximae sunt praestantissimaeque opulentiâ gentes quae dimicant: quamobrem quid mirum, si horrificis bene instructae praesidiis, quae novissime ars militaris invenit, conficere se mutuo exquisita quadam immanitate contendant? Nec ruinarum igitur nec caedis modus: quotidie novo redundat cruore terra, ac sauciis completur exanimisque corporibus. Num, quos ita videris alteros alteris infestos, eos dixeris ab uno omnes prognatos, num, eiusdem naturae, eiusdem societatis humanae participes? Num fratres agnoveris, quorum unus est Pater in caelis? Dum autem infinitis utrimque copiis furiose decernitur, interea doloribus et miseriis, quae bellis, tristis cohors, comitari solent, civitates, domus, singuli premuntur: crescit immensum in dies viduarum orborumque numerus; languent, interceptis itineribus, commercia; vacant agri; silent artes; in angustiis locupletes, in squalore inopes, in luctu sunt omnes.

Hisce Nos tam extremis rebus permoti, in primo tamquam limine Pontificatus maximi, Nostrarum partium esse duximus, suprema illa Decessoris Nostri, praeclarae sanctissimaeque memoriae Pontificis, revocare verba, iisque iterandis, Apostolicum officium auspicari; vehementerque eos, qui res regunt vel gubernant publicas, obsecravimus, ut, respicientes quantum effusum iam esset lacrimarum et sanguinis, alma pacis munera reddere populis maturarent. Atque utinam, Dei miserentis beneficio, fiat, ut, quem Angeli in ortu divini hominum Redemptoris faustum cecinere nuntium, idem, ineuntibus Nobis vicarium Ipsius munus, celeriter insonet: *In terra pax hominibus bonae voluntatis* [2]. Audiant Nos ii, rogamus, quorum in manibus fortuna civitatum sita est. Aliae profecto adsunt viae, rationes aliae, quibus, si qua sunt violata iura, sarciri possint. Has, positis interim armis, bona experiantur fide animisque volentibus. Ipsorum Nos universarumque gentium amore impulsi,

---

[1] Matth. XXIV, 6—7. — [2] Luc. II, 14.

nulla Nostra causa, sic loquimur. Ne sinant igitur hanc amici et patris vocem in irritum cadere.

At vero, non solum huius cruenti dimicatio belli miserrimos habet populos, Nosque anxios et sollicitos. Alterum est, in ipsis medullis humanae societatis inhaerens, furiale malum; idque omnibus, quicumque sapiunt, est formidini, utpote quod, cum alia iam attulerit et allaturum sit detrimenta civitatibus, tum huius luctosissimi belli semen iure habeatur. Etenim ex quo christianae sapientiae praecepta atque instituta observari desita sunt in disciplina rei publicae, cum stabilitatem tranquillitatemque ordinis illa ipsa continerent, necessario nutare funditus coeperunt civitates, ac talis et mentium conversio et morum demutatio consecuta est, ut, nisi Deus mature adiuvet, impendere iam humanae consortionis videatur exitium. Itaque haec cernimus: abesse ab hominum cum hominibus coniunctione benevolentiam mutuam; despicatui haberi eorum qui praesunt, auctoritatem; ordines cum ordinibus civium iniuriose contendere; fluxa et caduca ita sitienter appeti bona, quasi non alia sint, eaque multo potiora, homini proposita ad comparandum. His quidem quatuor capitibus causas totidem contineri arbitramur, cur societas humani generis adeo graviter perturbetur. Danda igitur communiter est opera, ut pellantur e medio, christianis nimirum principiis revocandis, si vere consilium est pacare communes res recteque componere.

Ac primum Christus Dominus, cum hanc ipsam ob causam de caelis descendisset, ut, quod invidia diaboli eversum fuerat, restitueret in hominibus regnum pacis, non alio illud voluit niti fundamento, nisi caritatis. Quare haec saepius: *Mandatum novum do vobis: ut diligatis invicem*[1]; *Hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem*[2]; *Haec mando vobis, ut diligatis invicem*[3]; tamquam si unum hoc suum esset officium et munus, adducere homines ut diligerent inter se. Atque huius rei gratia, quod non adhibuit argumentorum genus? Suspicere in caelum nos omnes iubet: *Unus est enim Pater vester, qui in caelis est*[4]. Omnes, nullo nationis aut linguae aut rationum discrimine, eamdem docet formulam precandi: *Pater noster, qui es in caelis*[5]; quin etiam affirmat Patrem caelestem, in beneficiis naturae dilargiendis, ne

[1] Ioan. XIII, 34. — [2] Ioan. XV, 12. — [3] Ioan. XV, 17. — [4] Matth. XXIII, 9. — [5] Matth. VI, 9.

merita quidem singulorum discernere: *Qui solem suum oriri facit super bonos et malos; et pluit super iustos et iniustos*[1]. Fratres etiam nos tum dicit inter nos esse, tum suos appellat: *Omnes autem vos fratres estis*[2]; *Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*[3]. Quod vero ad fraternum amorem excitandum, vel erga eos quos naturae superbia contemnit, valet plurimum, in infimo quoque suae ipse vult agnosci personae dignitatem: *Quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis*[4]. Quid, quod sub exitum vitae impensissime rogavit Patrem, ut quotquot in se ipsum essent credituri, omnes caritatis copulatione essent unum? *Sicut tu Pater in me, et ego in te*[5]. Denique e cruce pendens, suum sanguinem in nos omnes exhausit, unde quasi coagulati compactique in unum corpus, sic amaremus inter nos, quemadmodum inter membra eiusdem corporis summa amicitia est. — Verum longe aliter se habent mores horum temporum. Numquam fortasse fraternitatis humanae tanta fuit, quanta hodie, praedicatio; quin imo non dubitant, Evangelii voce neglecta, operaque Christi et Ecclesiae posthabita, hoc fraternitatis studium efferre, tamquam unum e maximis muneribus, quae huius aetatis humanitas pepererit. Re tamen vera, numquam minus fraterne actum est inter homines, quam nunc. Crudelissima ob dissimilitudines generis sunt odia; gentem a gente potius simultates, quam regiones separant; eâdem in civitate, eadem intra moenia flagrant mutua invidiâ ordines civium; inter privatos autem omnia amore sui, tamquam suprema lege, diriguntur.

Videtis, venerabiles Fratres, quam necesse sit omni studio eniti, ut Iesu Christi caritas rursus in hominibus dominetur. Hoc certe semper Nobis propositum habituri sumus, velut proprium Nostri Pontificatus opus; hoc ipsum studete vos, hortamur. Ne desistamus vel inculcare auribus hominum vel re praestare illud Ioannis: *Diligamus alterutrum*[6]. Praeclara certe, valdeque commendanda sunt illa, quibus haec aetas abundat beneficentiae causa institutis; at enim, si quid ad veram Dei et aliorum caritatem in animis fovendam conferant, tum demum solidae utilitatis sunt: quod si nihil eo conferant, nulla sunt; nam *qui non diligit, manet in morte*[7].

---

[1] Matth. V, 45. — [2] Matth. XXIII, 8. — [3] Rom. VIII, 29. — [4] Matth. XXV, 40. — [5] Ioan. XVII, 21. — [6] I. Ioan. III, 23. — [7] Ibid. 14.

Alteram diximus communis perturbationis causam in eo consistere, quod iam non sancta vulgo sit eorum qui cum potestate praesunt, auctoritas. Ex quo enim placuit omnis humanae potestatis non a Deo, rerum conditore et dominatore, sed a libera hominum voluntate deducere originem, vincula officii, quae eos inter qui praesunt et qui subsunt, intercedere debeant, adeo extenuata sunt, ut propemodum evanuisse videantur. Immodicum enim studium libertatis cum contumacia coniunctum, paullatim usquequaque pervasit; idque ne domesticam quidem societatem, cuius potestatem luce clarius est a natura proficisci, intactam reliquit; quin etiam, quod magis dolendum est, in sacros usque recessus penetravit. Hinc contemptio nascitur legum; hinc motus multitudinum; hinc petulantia reprehendendi quidquid iussum sit; hinc sexcentae repertae viae ad disciplinae nervos elidendos; hinc immania illorum facinora, qui, quum se nulla teneri lege profiteantur, nec fortunas hominum verentur nec vitam perdere.

Ad hanc opinandi agendique pravitatem, qua societatis humanae constitutio pervertitur, Nobis quidem, quibus magisterium veritatis divinitus mandatum est, tacere non licet; populosque admonemus illius doctrinae, quam nulla hominum placita mutare possunt: *Non est potestas nisi a Deo: quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt*[1]. Quisquis igitur inter homines praeest, sive is princeps est sive infra principatum, eius divina est origo auctoritatis. Quare Paulus non quovis modo, sed religiose, id est ex conscientiae officio, obtemperandum iis esse edicit, qui pro potestate iubent, nisi quid iubeant divinis contrarium legibus: *Ideo necessitate subditi estote, non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam*[2]. Congruit cum verbis Pauli, quod ipse Apostolorum Princeps docet: *Subiecti igitur estote omni humanae creaturae propter Deum: sive regi, quasi praecellenti: sive ducibus, tamquam ab eo missis . . .*[3]. Ex quo idem Gentium Apostolus colligit, eum qui homini legitime imperanti contumax obsistat, Deo obsistere ac sempiternas sibi parare poenas: *Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit. Qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt*[4].

---

[1] Rom. XIII, 1. — [2] Ibid. 5. — [3] I. Petr. II, 13—14. — [4] Rom. XIII, 2.

Meminerint hoc Principes rectoresque populorum, ac videant num prudens ac salutare consilium cum potestati publicae tum civitatibus sit a sancta Iesu Christi religione discedere, a qua tantum ipsa potestas habet roboris et firmamenti. Etiam atque etiam considerent, num doctrinam Evangelii et Ecclesiae velle a disciplina civitatis, a publica iuventutis institutione exclusam, civilis sapientiae sit. Nimis experiendo cognitum est, ibi hominum iacere auctoritatem, unde exsulet religio. Quod enim primo nostri generis parenti, cum officium deseruisset, contigit, idem civitatibus usu venire solet. Ut in illo, vix voluntas a Deo defecerat, effrenatae cupidines voluntatis repudiarunt imperium; ita ubi qui res moderantur populorum, divinam contemnunt auctoritatem, ipsorum auctoritati illudere populi consueverunt. Relinquitur sane, quod assolet, ut ad turbidos motus comprimendos vis adhibeatur: sed quo tandem fructu? Vi corpora quidem, non animi comprimuntur.

Sublata igitur aut debilitata illa duplici coniunctione, unde efficitur ut omne societatis corpus cohaereat, id est vel membrorum cum membris ob caritatem mutuam, vel eorumdem cum capite ob auctoritatis obsequium, quisnam iure miretur, venerabiles Fratres, hanc hominum societatem dispertitam in duas tamquam acies videri, quae inter se acriter et assidue digladientur? Stant contra eos quibus aliquam bonorum copiam aut fortuna tribuit aut peperit industria, proletarii et opifices, propterea flagrantes malevolentia, quod cum eamdem naturam participent, non tamen in eadem, ac ipsi, conditione versentur. Scilicet, ut semel infatuati sunt concitatorum fallaciis, quorum ad nutum solent se totos fingere, quis eis persuadeat, non ex eo, quod homines sunt pares natura, sequi ut parem omnes obtinere debeant in communitate locum, sed eam esse singulorum conditionem, quam sibi quisque suis moribus, nisi res obstiterint, comparavit? Ita, qui tenuiores cum copiosis depugnant, quasi alienas hi bonorum partes occuparint, non contra iustitiam caritatemque tantum, verum etiam contra rationem faciunt, praesertim cum et ipsi possint honesta laboris contentione meliorem sibi fortunam quaerere, si velint. — Quae vero quantaque hoc invidiosum certamen ordinum tum singulis tum communitati civium gignat incommoda, dicere nil attinet. Videmus omnes deploramusque crebras cessationes ab opere, quibus civilis publicaeque vitae

cursus in ministeriis etiam apprime necessariis repente inhiberi solet: item minaces turbas et tumultus, in quibus non raro accidit, ut armis res geratur et humanus effluat cruor.

Non hic videtur Nobis argumenta repetere, quibus *Socialistarum* aliorumque in hoc genere errores manifesto convincuntur. Egit hoc ipsum sapientissime Leo XIII decessor Noster in Encyclicis Litteris sane memorandis: vosque, venerabiles Fratres, pro vestra diligentia curabitis, ut gravissima illa praecepta ne unquam oblivioni dentur, imo in consociationibus ac coetibus catholicorum, in sacris concionibus, in publicis nostrorum scriptis illustrentur docte atque inculcentur, quandocumque res postulaverit. Sed potissimum — neque enim hoc iterare dubitamus — omni argumentorum ope, quae vel Evangelium, vel ipsa hominis natura, vel publicae privataeque disciplinae ratio suppeditat, studeamus hortari omnes, ut, ex divina caritatis lege, fraternis animis inter se diligant. Cuius quidem amoris non ea certe vis est, ut conditionum ideoque ordinum distinctionem amoveat — quod non magis potest fieri, quam ut in corpore animantis una eademque membrorum omnium actio sit ac dignitas — sed tamen efficiet, ut qui loco superiores sunt, demittant se quodammodo ad inferiores; et non solum iuste adversus eos, quod par est, sed benigne, comiter, patienter sese gerant: hi autem illorum et laetentur prosperitate et confidant auxilio; sic prorsus, uti ex familiae eiusdem filiis minor natu maioris patrocinio praesidioque nititur.

At enim, venerabiles Fratres, quae hactenus deplorando persecuti sumus, ea radicem habent altiorem: ac, nisi ad ipsam evellendam studia bonorum incumbant, illud profecto, quod est in votis, id est rerum humanarum stabilis et mansura tranquillitas, non sequatur. Ea quae sit, monstrat Apostolus: *Radix . . . omnium malorum est cupiditas*[1] Etenim, si quis recte consideret, mala, quibus nunc aegrotat humana societas, ex hac stirpe oriuntur omnia. Quandoquidem et perversitate scholarum, quibus aetatula cerea fingitur, et improbitate scriptorum, quibus, quotidie aut per intervalla, imperitae multitudinis mens formatur, et aliarum causa rerum, ad quas opinio popularis exigitur, quando,

[1] I. Tim. VI, 10.

inquimus, ille infusus est animis perniciosissimus error, non sperandum esse homini sempiternum aevum in quo beatus sit; hic licere ei esse beato, divitiis, honoribus, voluptatibus huius vitae fruendis; nemo mirabitur hos homines, natura factos ad beatitatem, ea vi qua ad eorum adeptionem bonorum rapiuntur, eadem quicquid sibi moram in hac re aut impedimentum fecerit, repellere. Quoniam vero haec bona non aequaliter dispertita sunt in singulos, et quia socialis auctoritatis est prohibere, ne singulorum libertas fines excedat alienumque occupet, idcirco et odio habetur auctoritas, et miserorum in fortunatos ardet invidia, et inter ordines civium mutua contentione certatur, nitentibus quidem aliis attingere id quovis pacto et eripere quo carent, aliis autem retinere quod habent, atque etiam augere.

Hoc ipsum Christus Dominus cum prospiceret futurum, in divinissimo illo sermone, quem in monte habuit, terrestres hominis *beatitudines* quae essent, data opera explicavit: in quo christianae philosophiae quodammodo fundamenta posuisse dicendus est. Quae quidem vel hominibus perquam alienis a Fide, singularem sapientiam et absolutissimam de religione ac moribus doctrinam continere visa sunt: et certe consentiunt omnes neminem ante Christum, qui ipsa est veritas, nec similiter eadem de re, nec pari gravitate ac pondere, nec tanto cum sensu amoris unquam praecepisse.

Iam divinae huius philosophiae illa intima et recondita ratio est, quod quae mortalis vitae appellantur bona, speciem quidem boni habent, vim non habent; ideoque non sunt ea, quibus fruens, homo beate possit vivere. Deo enim auctore, tantum abest ut opes, gloria, voluptas beatitatem afferant homini, ut, si vere hac potiri velit, debeat iis omnibus, Dei ipsius causa, carere: *Beati pauperes... Beati, qui nunc fletis... Beati eritis cum vos oderint homines, et cum separaverint vos, et exprobraverint, et eiecerint nomen vestrum tamquam malum*[1]. Scilicet per dolores, aerumnas, miserias vitae huius, si quidem ea toleremus ut oportet, aditum nobis ipsi patefacimus ad perfecta illa et immortalia bona, *quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum*[2]. Verum haec tanti momenti doctrina Fidei apud plurimos negligitur, apud multos penitus oblitterata videtur. — Atqui necesse est,

[1] Luc. VI, 20—22. — [2] I. Cor. II, 9.

venerabiles Fratres, ad eam renovari omnium animos: non alio pacto homines et hominum societas conquiescent. Quicumque igitur quovis aerumnarum genere affliguntur, eos hortemur non oculos demittere in terram, qua peregrinamur, sed tollere ad caelum, quo tendimus: *non enim habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus*[1]. In mediis autem rerum acerbitatibus, quibus eorum periclitatur Deus in officio constantiam, saepe reputent, quid sibi paratum sit praemii, cum ex hoc periculo victores evaserint: *Id enim, quod in praesenti est momentaneum et leve tribulationis nostrae, supra modum in sublimitate aeternum gloriae pondus operatur in nobis*[2]. Denique omni ope atque opera eniti ut revirescat in hominibus rerum fides quae supra naturam sunt, simulque cultus, desideratio, spes bonorum aeternorum, hoc debet esse vobis propositum in primis, venerabiles Fratres, tum reliquo clero, tum etiam nostris omnibus, qui, vario consociati foedere, Dei gloriam communemque veri nominis utilitatem student promovere. Prout enim haec apud homines Fides creverit, decrescet eorumdem studium immodicum consectandi terrestrium bonorum vanitatem, ac sensim, caritate resurgente, motus contentionesque sociales conticescent.

Nunc autem, si ab hominum communitate ad proprias Ecclesiae res considerandas cogitationem convertimus, est profecto, cur animus Noster, tam magna temporum calamitate percussus, aliqua saltem ex parte reficiatur. Nam, praeter argumenta, quae se dant apertissima, divinae illius virtutis ac firmitatis qua pollet Ecclesia, non parum consolationis ipsa Nobis offerunt, quae decessor Noster Pius X, cum Sedem Apostolicam sanctissimae vitae exemplis illustrasset, praeclara Nobis reliquit suae actuosae providentiae munera. Videmus enim eius opera inflammatum universe in sacro ordine studium religionis; excitatam christiani populi pietatem; promotam in consociationibus catholicorum actionem ac disciplinam; qua constitutas, qua numero auctas Episcoporum sedes; institutioni adolescentis cleri tum pro severitate canonum, tum, quoad opus est, pro natura temporum consultum; a magisteriis sacrarum disciplinarum depulsa temerariae novitatis pericula; maiestati sacrorum artem musicam digne servire iussam auctumque

---

[1] Hebr. XIII, 13. — [2] II. Cor. IV, 17.

liturgiae decus; novis praeconum Evangelii missionibus christianum late nomen propagatum.

Magna sunt ista quidem Decessoris in Ecclesiam promerita, quorum memoriam grate posteritas conservabit. Quoniam tamen ager *Patrisfamilias* semper, Deo permittente, *inimici hominis* malignitati patet, nunquam est futurum, ut ibi elaborandum non sit, ne *zizania* luxuriantia bonis frugibus officiant. Itaque, interpretantes dictum quoque Nobis, quod prophetae Deus dixerat: *Ecce constitui te hodie super gentes et super regna, ut evellas et destruas... et aedifices et plantes*[1], quaecumque erunt mala prohibenda, bona provehenda, quantum erit in Nobis, summo usque studio curabimus, quoad Pastorum Principi rationem a Nobis administrati muneris placeat repetere.

Iam nunc igitur, venerabiles Fratres, cum vos universos primo litteris affamur, commodum videtur Nobis nonnulla attingere capita rerum quibus praecipuas quasdam curas adhibere decrevimus: ita, maturantibus vobis vestra opera adiuvare Nostram, maturius etiam optati fructus exsistent.

Principio, quonam in omni hominum societate, quavis de causa coiverint, ad successum communis causae maxime interest socios in idem summa conspiratione conniti, omnino Nobis faciendum est, ut dissensiones atque discordiae inter catholicos, quaecumque sunt, desinant esse; novae ne posthac oriantur; sed ii iam unum idemque omnes et sentiant et agant. — Probe Dei Ecclesiaeque hostes intelligunt, nostrorum quodvis in propugnando dissidium sibi esse victoriae: quare illam habent usitatissimam rationem, ut cum catholicos homines viderint coniunctiores, tum, callide iniicientes eis discordiarum semina, coniunctionem dirimere nitantur. Quae utinam ratio ne ita saepe ex voluntate eis evenisset, tanto cum religiosae rei detrimento! Itaque ubi potestas legitima quid certo praeceperit, nemini fas esto negligere praeceptum, propterea quia non probetur sibi: sed quod cuique videatur, id quisque subiiciat eius auctoritati, cui subest, eique, ex officii conscientia, pareat. — Item nemo privatus, vel libris diariisve vulgandis vel sermonibus publice habendis, se in Ecclesia pro magistro gerat. Norunt omnes cui sit a Deo magisterium Ecclesiae

[1] Ierem. I. 10.

datum: huic igitur integrum ius esto pro arbitratu loqui, cum voluerit; ceterorum officium est, loquenti religiose obsequi dictoque audientes esse. In rebus autem, de quibus, salva fide ac disciplina, — cum Apostolicae Sedis iudicium non intercesserit — in utramque partem disputari potest, dicere quid sentiat idque defendere, sane nemini non licet. Sed ab his disputationibus omnis intemperantia sermonis absit, quae graves afferre potest offensiones caritati; suam quisque tueatur libere quidem, sed modeste sententiam; nec sibi putet fas esse, qui contrariam teneant, eos, hac ipsa tantum causa, vel suspectae fidei arguere vel non bonae disciplinae. Abstineant se etiam nostri, volumus, iis appellationibus, quae recens usurpari coeptae sunt ad catholicos a catholicis distinguendos: easque non modo devitent ut *profanas vocum novitates*, quae nec veritati congruunt nec aequitati; sed etiam quia inde magna inter catholicos perturbatio sequitur, magnaque confusio. Vis et natura catholicae fidei est eiusmodi, ut nihil ei possit addi, nihil demi: aut omnis tenetur, aut omnis abiicitur. *Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit*[1]. Non igitur opus est appositis ad professionem catholicam significandam; satis habeat unusquisque ita profiteri: „Christianus mihi nomen, catholicus cognomen"; tantum studeat se re vera eum esse, qui nominatur.

Ceterum, a nostris qui se ad communem rei catholicae utilitatem contulerunt, longe aliud nunc Ecclesia postulat, quam ut diutius haereant in quaestionibus, quibus nihil proficitur; postulat, ut summo opere contendant integram conservare fidem et incolumen ab omni erroris afflatu, sequentes eum maxime, quem Christus constituit custodem et interpretem veritatis. Sunt etiam hodie, nec ita pauci sunt, qui, ut ait Apostolus, „prurientes auribus, cum sanam doctrinam non sustineant, ad sua desideria coacervent sibi magistros, et a veritate quidem auditum avertant, ad fabulas autem convertant[2]". Inflati enim elatique magna opinione mentis humanae, quae progressiones sane incredibiles in exploratione naturae, Deo nimirum dante, fecit, nonnulli, cum prae suo iudicio auctoritatem Ecclesiae contemnerent, usque eo sua temeritate processerunt, ut ipsa Dei arcana

[1] Symb. Athanas. — [2] II. Tim. IV, 3—4.

et omnia quae Deus homini revelavit, sua intelligendi facultate metiri atque ad ingenium horum temporum accommodare non dubitarent. Itaque exstiterunt monstruosi errores *Modernismi*, quem recte Decessor Noster *„omnium haereseon collectum"*, edixit esse et sollemniter condemnavit. Eam Nos igitur condemnationem, venerabiles Fratres, quantacumque est, hic iteramus; et quoniam non usquequaque oppressa est tam pestifera lues, sed etiamnum hac illac, quamvis latenter, serpit, caveant omnes diligentissime, hortamur, a quavis huius contagione mali; de quo quidem apte affirmaveris quod Iob alia de re dixerat: *Ignis est usque ad perditionem devorans, et omnia eradicans genimina*[1]. — Nec vero tantum ab erroribus catholici homines, cupimus, abhorreant, sed ab ingenio etiam, seu spiritu, ut aiunt, *Modernistarum*: quo spiritu qui agitur, is quicquid sapiat vetustatem, fastidiose respuit, avide autem ubivis nova conquirit: in ratione loquendi de rebus divinis, in celebritate divini cultus, in catholicis institutis, in privata ipsa exercitatione pietatis. Ergo sanctam haberi volumus eam maiorum legem: *Nihil innovetur, nisi quod traditum est*; quae lex tametsi inviolate servanda est in rebus Fidei, tamen ad eius normam dirigenda sunt etiam, quae mutationem pati possunt; quamquam in his ea quoque regula plerumque valet: *Non nova, sed noviter.*

Iam, quia, venerabiles Fratres, ad profitendam aperte Fidem catholicam atque ad vivendum congruenter Fidei, plurimum homines fraternis hortamentis mutuisque exemplis inflammari solent, ideo Nos alias atque alias excitari consociationes catholicorum equidem vehementer gaudemus. Atque illae non solum optamus ut crescant, sed volumus Nostro etiam patrocinio studioque semper floreant: florebunt autem, modo praescriptionibus quas haec Apostolica Sedes iam dedit vel datura eis est, constanter fideliterque obtemperarint. Quotquot igitur, earum participes societatum, pro Deo Ecclesiaque contendunt, ne sinant unquam sibi excidere quod Sapientia clamat: *Vir obediens loquetur victoriam*[2]; nisi enim Deo paruerint per obsequium in Ecclesiae ducem, nec divinam sibi conciliabunt opem, et frustra contendent.

Ad haec omnia vero — ut eum, quem expectamus, exitum habeant — nostis, venerabiles Fratres, illorum necessariam

[1] Iob. XXXI, 12. — [2] Prov. XXI, 28.

esse prudentem sedulamque operam, quos Christus Dominus *operarios in messem suam* misit, id est clericorum. — Quare intelligitis praecipuam vestram curam in hoc debere versari, ut et qui apud vos de sacro ordine iam sunt, in eis consentaneam sanctimoniam foveatis, et qui sunt alumni sacrorum, eos optimis institutis praeceptisque ad munus tam sanctum rite conformetis. Id vos ut quam diligentissime facere velitis — tametsi vestra diligentia hortatione non indiget — hortamur atque etiam obsecramus. Res enim eiusmodi agitur, ut nulla sit maioris momenti ad Ecclesiae bonum: qua de re, cum decessores Nostri fel. rec. Leo XIII et Pius X egerint data opera, Nos hic plura dicere non habemus. Tantum rogamus, ut illa Pontificum sapientissimorum acta, praesertim Piana *Exhortatio ad Clerum*, suadentibus atque instantibus vobis, ne unquam obruantur oblivione, sed studiosissime observentur.

Unum tamen est, quod praeteriri silentio non debet: quotquot enim sunt sacerdotes, omnes, uti filios Nobis penitus dilectos volumus admonitos, quam plane opus sit, cum ad propriam ipsorum salutem, tum ad sacri ministerii fructum, eos quidem suo quemque Episcopo coniunctissimos esse, atque obsequentissimos. Profecto ab illa elatione animi et contumacia, quae horum est temporum, non omnes, ut supra deploravimus, vacant administri sacrorum; neque enim raro contingit Pastoribus Ecclesiae, ut dolorem et impugnationem inde inveniant, unde solatium et adiumentum iure exspectarint. Iam vero qui tam misere officium deserunt, etiam atque etiam recogitent, divinam esse eorum auctoritatem, quos *Spiritus Sanctus posuit Episcopos regere Ecclesiam Dei*[1], ac si, ut vidimus, Deo resistunt, quicumque potestati cuivis legitimae resistunt, multo magis impie eos facere qui Episcopis, quos Deus suae potestatis sigillo consecraverit, parere abnuant. *Cum caritas*, ita Ignatius Martyr, *non sinat me tacere de vobis, propterea anteverti vos admonere, ut unanimi sitis in sententia Dei. Etenim Iesus Christus, inseparabilis nostra vita, sententia Patris est, ut et Episcopi, per tractus terrae constituti, in sententia Patris sunt. Unde decet vos in Episcopi sententiam concurrere*[2]. Quemadmodum autem Martyr illustris, ita omnes, quot quot fuerunt, Patres et Doctores Ecclesiae locuti sunt. Ad haec, nimis grave, propter difficultates quo-

[1] Act. XX, 28. — [2] In Epist. *ad Ephes.*, III.

que temporum, sacri Pastores ferunt onus; graviore etiam in sollicitudine sunt de gregis concrediti salute: *Ipsi enim pervigilant, quasi rationem pro animabus vestris reddituri*[1]. Nonne crudeles dicendi sunt, qui eis, obsequium debitum recusando, id oneris, id sollicitudinis augent? *Hoc enim non expedit vobis*[2], diceret istis Apostolus: idque propterea quia *Ecclesia est plebs sacerdoti adunata, et pastori suo grex adhaerens*[3]; ex quo sequitur, cum Ecclesia non esse, qui cum Episcopo non sit.

Et nunc, venerabiles Fratres, in harum exitu litterarum, sponte redit animus ad illud, unde initium scribendi fecimus; atque huius calamitosissimi belli finem, tum societati hominum, tum Ecclesiae, iterum omnibus precibus imploramus; hominum quidem societati, ut, reconciliata cum fuerit pax, in omni civili et humano cultu vere progrediatur: Ecclesiae autem Iesu Christi, ut, nullis iam impedimentis retardata, pergat in quavis ora ac parte terrarum opem et salutem hominibus afferre. — Ecclesia sane iam multo diutius non ea, qua opus habet, plena libertate fruitur; scilicet ex quo caput eius Pontifex Romanus illo coepit carere praesidio, quod, divinae providentiae nutu, labentibus saeculis nactus erat ad eamdem tuendam libertatem. Hoc autem sublato praesidio, non levis catholicorum turbatio, quod necesse erat fieri, secuta est: quicumque enim Romani Pontificis se filios profitentur, omnes, et qui prope sunt et qui procul, iure optimo exigunt ut nequeat dubitari, quin communis ipsorum Parens in administratione Apostolici muneris vere sit et prorsus appareat ab omni humana potestate liber. Itaque magnopere exoptantes ut pacem quamprimum gentes inter se componant, exoptamus etiam ut Ecclesiae Caput in hac desinat absona conditione versari, quae ipsi tranquillitati populorum, non uno nomine, vehementer nocet. Hac igitur super re, quas Decessores Nostri pluries expostulationes fecerunt, non quidem humanis rationibus, sed officii sanctitate adducti, ut videlicet iura ac dignitatem Sedis Apostolicae defenderent, easdem Nos iisdem de causis hic renovamus.

Restat, venerabiles Fratres, ut, quoniam principum eorumque omnium, qui possunt vel atrocitati vel incom-

---

[1] Hebr. XIII, 17. — [2] Ibid. 17. — [3] S. Cypr. „Florentio cui et Puppiano" ep. 66 (al. 69).

moditati rerum, quas memoravimus, finem imponere, in manu Dei sunt voluntates, ad Deum suppliciter attollamus vocem, atque, universi generis humani nomine, clamemus: „Da pacem, Domine, in diebus nostris". Qui de se dixit: *Ego Dominus... faciens pacem*[1], Ipse tempestatum fluctus, quibus et civilis et religiosa societas iactatur, nostris conversus precibus ad benignitatem, sedare celeriter velit. Adsit nobis propitia Virgo beatissima, quae ipsum genuit *Principem pacis*; ac Nostrae humilitatem Personae, Pontificale ministerium Nostrum, Ecclesiam atque adeo omnium animas hominum, divino Filii sui sanguine redemptas, in maternam suam fidem tutelamque recipiat.

Auspicem caelestium munerum ac testem benevolentiae Nostrae, vobis, venerabiles Fratres, vestroque clero et populo apostolicam benedictionem amantissime impertimus.

Datum Romae apud S. Petrum die festo Sanctorum omnium, I Novembris MCMXIV, Pontificatus Nostri anno primo.

BENEDICTUS PP. XV

## BENEDICTI XV EPISTOLA AD R. P. D. PASCHALEM MORGANTI, ARCHIEPISCOPUM RAVENNATENSIUM ET CERVIENSIUM EPISCOPUM, DE SOLLEMNIBUS SAECULARIBUS DIVO ALIGHERIO PARANDIS

(Acta Apostolicae Sedis VI, p. 582 sq.)

*Venerabilis Frater, salutem et apostolicam benedictionem.* — Nobis, ad catholicam gubernandam Ecclesiam, quamquam immeritis, ab aeterno eiusdem Auctore nuper vocatis, devotionis observantiaeque testimonium exhibere voluisti, nomine etiam coetus qui saecularibus sollemnibus in honorem divi Aligherii parandis operam navat, sexto iam proxime exeunte saeculo ex quo clarissimum illud poëtarum lumen in ista pervetusta civitate exstinctum est. Hoc nimirum venerationis pietatisque erga Nos argumentum postulat ut animi Nostri haud mediocrem, officiosissimis litteris tuis partam, iucunditatem significemus tibique ceterisque eiusdem coetus viris gratias quam plurimas persolvamus. Quod autem ad inceptum nobile vestrum spectat, animadvertamus in primis oportet, illustres Decessores Nostros, quorum

[1] Isai. XLV, 6—7.

vestigia prosequi nitimur, ingenuarum artium litterarumque patronos semper extitisse, eosdemque promeritis laudibus atque honoribus eximios cumulasse viros, qui celeritate ingenii studiorumque copia et suae ipsorum aetati gloriam pepererunt et nomen suum aeternitati commendarunt.

Quorum profecto in numero Aligherius habendus est, cui quidem haud scimus an nemo ex omnibus omnium temporum vatibus comparari possit. Sed praeterea, id quod est etiam maius, peculiaris quaedam ratio accedit cur memori gratulatione summaque celebritate saecularia eius sollemnia nobis recolenda censeamus: quandoquidem Aligherius noster est. Etenim Florentinus poëta, ut neminem fugit, studium naturae cum religionis studio coniunxit, mentemque suam praeceptis ex intima fide catholica haustis conformavit, animumque altioribus ac purioribus humanitatis et iustitiae sensibus enutrivit. Quod si, exilii acerbitatibus atque aerumnis afflictus partiumque studiis impulsus, ab aequitate iudicii aliquando discedere visus est, numquam tamen evenit ut a christianae doctrinae veritatibus ipse deflecteret. Quis autem infitiabitur ingenii flammam virtutemque poëticam catholicae fidei afflatu Dantem nostrum usque adeo aluisse ac roborasse, ut mysteria religionis augustissima prope divino carmine cecinerit? Nemo est igitur quin videat grata recordatione atque summa honoris significatione catholicis universis, qua patet orbis terrarum, tantum nomen esse celebrandum.

Quam vero Nobis aperuisti obsequii formam, a coetu quem supra memoravimus constitutam ad sexies saecularem Aligherii excessum apte catholicis commemorandum, ea quidem huiusmodi est, ut peculiari laude digna omnino videatur. Etenim ad poëtae memoriam rite cohonestandam, cuius tanta fuit carminis excellentia ut divinus appellari ipsi promeruerit, quique versibus nec prius nec postea auditis altissimas fidei veritates tradidit, quid magis consentaneum esse potest quam ut templum instauretur, quod exulis poëtae pietatem, funebria, sepulcrum in memoriam reducit? Duplici igitur de causa, ea, quam statuistis praeconii honorisque formam, Nobis quidem probatur; quum enim arcto vinculo sit catholicae fidei coniuncta, non modo viris catholicis eadem est quam maxime accomodata, sed immortalis poëtae religioni optime respondet. Quam ob rem vota ex animo suscipimus ut inter catholicos universos,

etiam ex longe disiunctis orbis regionibus, in celebranda excelsi vatis memoria, nobile quoddam ac generosum certamen exoriatur, quod et christianum nomen addeceat et non interituro poëta dignum evadat. Ad Nos autem quod pertinet, ut summa, qua par est, amplitudine sollemnia Aligheriana instruantur, cogitatui et incepto vestro Nostram deesse nolumus commendationem, quam etiam a decessore Nostro Pio PP. X, felicis recordationis, iam dudum habuistis. At praeterea cum Nobis in animo sit stipem Nostram, pro Sedis Apostolicae conditionibus, conferre ad sancti Francisci aedem instaurandam, ut ipsa augustior ac tantis memoriis dignior efficiatur, decem millia nummûm italicorum eroganda statuimus tibique mittenda curavimus. Interea supernorum munerum conciliatricem Nostraeque benevolentiae testem tibi, venerabilis Frater, clero ac fidelibus omnibus tuae curae commissis apostolicam benedictionem peramanter in Domino impertimus.

Datum Romae apud S. Petrum, die XXVIII octobris anno MCMXIV, Pontificatus Nostri primo.

BENEDICTUS PP. XV

## MOTU PROPRIO
## DE BONONIENSI THEOLOGORUM COLLEGIO
## BENEDICTUS PP. XV

Sacrae theologiae multimodis fovere studia, quibus ministeria sacerdotum in animarum salutem mirifice adiuvantur, sollemne semper fuit huius Apostolicae Sedis: quae quidem, provisum est divinitus, ut omnibus gentibus cum doctrinas Fidei, infallibili magisterio, tradat, tum etiam tutissima sit dux ad sacras colendas disciplinas. Iam vero, quod proprie ad has attinet, in pervetustis eiusdem Sedis Apostolicae laudibus ponendum profecto est *Studium Generale in Theologica Facultate*, quod Innocentius VI, fel. rec. decessor Noster, Bononiae, in urbe nobilissima, perpetuo mansurum excitavit Constitutione *Quasi lignum vitae* die XXI iunii anno MCCCLX edita ad Avenionem. Etenim hoc Studium, quo nullum antiquius in Italia, si Romam excipias, quodque Parisiensi illi *Sorbonae* haud immerito solitum est aequari, non modo humanis divinisque litteris emolumento, sed ipsi Romanae Ecclesiae et catholicae religioni fuit

gloriae; quandoquidem inde non pauci profecti sunt, rerum scientia, honorum amplitudine, vitae sanctimonia illustres viri: quo in numero non defuerunt qui ad supremam hanc Pontificatus Cathedram postea pervenirent. Numquam autem deinceps, saeculis labentibus, nec fructus nec fama existimatioque defecit Studii Bononiensis: quod, simul cum praeclarissima Schola iuris, fuit sane causae, cur Bononiensi urbi *Alma Mater Studiorum* nomen adhaeserit. — Intercessit quidem illa rerum omnium perturbatio, quae sub exitum saeculi duodevicesimi miscuit Europam: ea tamen, quamquam afflixit, non exstinxit penitus hoc Studium adnexumque Collegium Theologorum, quae revirescere visa sunt anno MDCCCXXIV, cum a decessore Nostro fel. rec. Leone XII Constitutione *Quod divina sapientia* Pontificiae Universitati studiorum Bononiensi sunt adiecta. Huic autem Romanorum Pontificum providentiae curaeque nullo non tempore egregia responderunt fide: cuius fidei in recenti rerum publicarum conversione commemorabile illud exemplum fuit. Cum enim multi propter ignaviam officium desererent ac sese ad novas res accommodarent, nemo unus ex huius Collegii et Studii doctoribus et magistris inventus est, qui ab Apostolica Sede descisceret, cuius ditioni obedientiam promisisset, verum omnes apud Archiepiscopum, ut Collegii Archicancellarium, quo eum honore nulla inimica vis exuere potuerat, se congregarunt: quod si prohibiti aliquandiu sunt sua obire munia, at custodire, in ipsa temporum tristitia, patrimonium veteris gloriae non cessarunt.

Nos, quibus valde libentibus, dum Bononiensem ecclesiam gubernavimus, contigit ut hunc Archicancellarii locum obtineremus, nunc ad universi catholici nominis gubernacula, inscrutabili Dei consilio, collocati, equidem volumus, quas memoravimus Collegii glorias non solum compertas esse omnibus, sed etiam, si potest, augeri idque cum sacrarum incremento disciplinarum in utilitatem cleri, cuius sanae solidaeque institutioni quam maxime studemus. — Probe autem novimus debito in honore ibidem esse Thomam Aquinatem, cuius doctrinas decessores Nostri illustres, Leo XIII et Pius X, maximis extulerunt laudibus easque scholis catholicis religiose retinendas praescripserunt.

Itaque per has Nos litteras edicimus Bononiense Collegium Theologicum Studiumque Generale in Theologica

Facultate permanere talia, qualia Innocentius VI condidit a Bonifacius IX confirmavit; et quicquid de utroque decessores Nostri sapientissime constituerunt, omne Apostolica Nostra auctoritate ratum habemus.

Quoniam autem, tam longo intervallo, postremis praesertim temporibus, plura et Collegia et Athenaea theologiae tradendae sunt legitime condita, Nos, cum velimus ex una parte institutum Bononiense in pristinum decus, quantum fieri potest, revocari, ex altera nihil de beneficiis id genus quae aliis dioecesibus tributa sint, deminui, eadem auctoritate Apostolica, statuimus ut Archicancellarius et Collegium Theologorum Bononiense, servatis rite praescriptionibus vel sacri Consilii studiis provehendis, — in primisque decreto *Doctoris Angelici* die XXIX iunii huius anni edito de summis Thomae Aquinatis principiis in philosophia sancte tenendis deque ipsa Summa Theologica in scholis theologiae praelegenda — vel aliis quae Sedes Apostolica praeceperit praecepturaque sit, academicos theologiae gradus et lauream conferre possint, non iis tantum qui statuta studiorum curricula in scholis Collegii recte confecerint, aut ex finitimis dioecesibus Bononiam, eosdem gradus laureamque petituri, advenerint, verum etiam quibuscumque, ex peculiari lege memorati sacri Consilii, necesse non sit, ad eos consequendos academicos gradus et lauream, in alia studiorum sede legitimum doctrinae periculum facere.

Atque haec Nos costituimus, contrariis quibuslibet non obstantibus.

Datum Romae apud S. Petrum die III mensis decembris MCMXIV, Pontificatus Nostri anno primo.

BENEDICTUS PP. XV

## MOTU PROPRIO
## DE ROMANA SANCTI THOMAE ACADEMIA
## BENEDICTUS PP. XV

Non multo post editam Encyclicam Epistolam *Aeterni Patris* de philosophia christiana ad mentem Angelici Doctoris instauranda, decessor Noster fel. rec. Leo XIII ad Antoninum S. R. E. cardinalem De Luca, sacri consilii studii regundis praefectum, die XV octobris anno MDCCCLXXIX litteras *Iampridem* dedit, quibus promovendae propagandae-

que Thomae Aquinatis doctrinae propriam in urbe Roma Academiam, eiusdem sancti viri nomine patrocinioque insignem, instituit. Etenim „considerando experiendoque intellexerat, teterrimum quod adversus Ecclesiam ipsamque humanam societatem modo geritur bellum, citius feliciusque, opitulante Deo, componi non posse quam rectis sciendi agendique principiis per philosophicas disciplinas ubilibet restitutis; ideoque ad summam totius causae pertinere sanam solidamque ubique locorum reflorescere philosophiam"; praecipue vero, ut planum est, in urbe principe catholici nominis, quae quia domicilium ac sedes est Pontificatus Maximi, ob eam causam ab adolescentibus clericis, discendi cupidis, ex omni terrarum loco celebrari solet, ac propterea debet optimae cuiusque institutionis et disciplinae laude ceteris antecellere. Ergo sapientissimus Pontifex romanam, quam diximus, a se conditam Academiam omni gratia complexus, reditibus instruxit, beneficiis ornavit, privilegiis auxit, quorum quidem illud potissimum, ut liceret ei laurea doctorali suos donare alumnos, qui, communi philosophiae curriculo emenso, scholas dein horum perfectioni studiorum in sacris Urbis athenaeis constitutas atque academicos coetus, explorato cum fructu, biennium frequentassent. Cum autem ab Academia condita satis praeteriisset temporis, cumque eo spatio ad res, quarum causâ instituta erat, vel scriptis in dies certos vulgandis, vel publicis de philosophia sermonibus et disputationibus habendis, vel alumnis spei bonae ad studia sustentandis, non parum profecisse videretur, litteris apostolicis *Quod iam inde* die IX maii MDCCCXCV Academiae leges ac statuta sollemniter Leo comprobavit. Tam utile institutum proximus decessor Noster sanctae memoriae Pius X admodum sibi probari ostendit per apostolicas litteras *In praecipuis laudibus*, die XXIII ianuarii anno MCMIV datas, quibus, ad christianam sapientiam contra recentiorum errores ac praesertim contra *Neorationalismum* seu *Modernismum* defendendam magnopere interesse professus ducem religiose sequi Thomam, quidquid auctoritate Leonis actum pro Academia erat, id omne confirmavit. Nos vero, cum, aeque ac Decessores Nostri, persuasissimum habeamus de illa tantum philosophia Nobis esse laborandum quae sit *secundum Christum* (Colos. II, 8), ac propterea ipsius philosophiae studium ad principia et rationem Aquinatis omnino exigendum esse, ut plena sit,

quantum per humanam rationem licet, explicatio invictaque defensio traditae divinitus veritatis, hanc S. Thomae Academiam, non minus quam illis, Nobis esse curae volumus appareat. Itaque eo consilio, ut magis magisque vigeat, in diesque exsistat fructuosior, nova quaedam curavimus praescribenda de studiis, de disputationibus, de doctrinae quoque experimentis, quae alumni dent, ut vel doctoris lauream adipisci, vel ad numerum sodalium academicorum adscribi possint: quas Nos praescriptiones et probavimus iam et hic ratas habemus. Posthac vero tres S. R. E. Cardinales Academiae praesidebunt; quorum primus semper esto sacri Consilii studiis regundis Praefectus *pro tempore*. Denique, ut ne illud quidem adiumenti genus desit ad sodalium et alumnorum diligentiam fovendam, de reditibus Academiae aliquid secerni iubemus, ab eius praesidibus definiendum, quod utrisque, praemii loco, distribuatur.

Haec autem, quae statuta a Nobis Motu Proprio sunt, firma et rata esse volumus, contrariis quibusvis non obstantibus. Eademque fore, ut Deus *scientiarum Dominus* ad incrementum doctrinae catholicae, ipso Angelico Doctore deprecante, convertat plane confidimus.

Datum Romae apud S. Petrum die XXXI decembris MCMXIV, Pontificatus Nostri anno primo.

BENEDICTUS PP. XV

## DIE ENZYKLIKA BENEDIKT XV „AD BEATISSIMI APOSTOLORUM PRINCIPIS“

Von Dr. ERNST COMMER

### I

Die erste an den Episkopat der gesamten Kirche gerichtete Enzyklika des neuen Papstes klingt wie die Ouverture zu einem grandiosen Pontifikat: ihre gewaltigen Worte wurden selbst vom Lärm der Schlachten nicht übertönt. Sie enthält das religiöse Regierungsprogramm, das der Nachfolger des zehnten Pius im Geiste seines Vorgängers und des großen dreizehnten Leos verkündet. Reich an dogmatischen Wahrheiten, zieht sie zugleich die Folgerungen aus denselben mit tiefem, praktischem Verständnis für die Lage der Gegenwart. Darum muß auch die kirchliche

Wissenschaft diese Belehrung ehrfurchtsvoll annehmen. Denn die Theologie schöpft die Lehren, welche sie in spekulativer Folgerung wissenschaftlich zu entwickeln hat, aus dem Born des kirchlichen Lehramtes. Die echte katholische Theologie kann daher keine andere sein, als die Theologie der römischen Kirche und das ist die Theologie der Päpste. Die amtlichen Schreiben der Päpste sind gleichsam die unverwüstlichen Quadern, aus denen die festen Mauern sich im Laufe der Jahrhunderte türmen, um den von Christus gegründeten Apostolischen Stuhl, die Hochburg der Kirche, zu befestigen.

Welche Bedeutung der Papst seiner ersten Enzyklika beilegt, ersieht man daraus, daß er sie nachträglich noch in fünf Sprachen, die heute für die Kirche die wichtigsten sind, in den offiziellen[1] „Acta Apostolicae Sedis" bekanntmachen ließ. An erster Stelle steht die italienische Übersetzung[2]. Diese Sprache ist die Zunge des Volkes und des Landes, welches stets als das Erbe des hl. Petrus angesehen wurde. Dort in der Hauptstadt der katholischen Welt hat das Papsttum sein rechtliches Domizil und seinen Sitz[3], ähnlich wie einst in der jüdischen Kirche die mosaische Hierarchie ihren Sitz im Tempel zu Jerusalem hatte. Dort waltet der Papst zugleich als Patriarch des Abendlandes, als Primas von Italien, als Metropolit über 43 Diözesen[4] und als Bischof von Rom. Als zweite folgt die französische Übersetzung[5], und zwar nicht nur wegen der großen Anzahl der Katholiken, welche diese Sprache zu Hause und in weiten Missionsgebieten sprechen, nicht nur wegen ihrer kulturellen Bedeutung, sondern auch aus historischen Gründen, weil das Französische die Sprache der ältesten Tochter der römischen Kirche ist und nicht das Volk, sondern nur die Regierenden sich jetzt von der Kirche getrennt haben. Dann folgt die Übersetzung in das Spanische[6], das diese Ehre ebenfalls aus historischen Gründen verdient und das Verständigungsmittel für Süd-

[1] Commentarium officiale seit 1. Jan. 1909 (A. Ap. S. I, p. 5).

[2] A. Ap. S. VI, p. 585.

[3] Benedicti XV, Motu proprio *Non multo*, 31 dec. 1914 (A. Ap. S. VII, p. 6): in urbe principe catholici nominis, quae .. domicilium ac sedes est Pontificatus Maximi ...

[4] Sägmüller, Lehrbuch des k. Kirchenrechts[3], 1914, I, p. 391.

[5] A. Ap. S. VI, p. 600. — [6] Ibid. p. 615.

amerika ist. Ferner die deutsche Übersetzung[1], weil auch das Deutsche ein historisches Anrecht besitzt und weil dadurch die Großmachtstellung Deutschlands und Österreichs und der weit über Europa hinausreichende Einfluß deutscher Kultur anerkannt wird. Endlich noch die englische Übertragung[2], die sowohl wegen der vollständigen Wiederherstellung der katholischen Hierarchie in England, Australien und Tasmanien durch Pius X. als auch wegen der Kirche in Irland, Nordamerika und in vielen englischen Kolonien gerechtfertigt erscheint.

Es erschien aber notwendig, diese Übersetzungen zu veröffentlichen, weil der Papst nach allem, was unter seinem Vorgänger geschehen war, der über die Entstellung seiner Worte so bittere Klage führte[3], wohl befürchten konnte, daß seine lateinischen Worte mißdeutet werden würden. Ein Präzedenzfall lag schon vor: Pius X. hatte seine Vorschriften über die Beichte von Ordenspersonen nachträglich in verschiedenen Übersetzungen wiederholen müssen[4].

Trotz der offiziellen Übersetzungen der Enzyklika ist doch der zuerst promulgierte lateinische Text der authentische im eigentlichen und strengen Sinne, da nur dieser das Wort des obersten Lehrers und Gesetzgebers der Kirche ist. Daher sind auch jene fünf Übersetzungen formal nur als Versiones authenticae publiziert. Ihre „Authentizität“ ist daher nach dem Wesen einer Versio nur eine bedingte: insoweit jede derselben eine richtige Übersetzung ist, also nur insoweit sie den Sinn des lateinischen Originales wiedergibt. Denn eine Übersetzung ist nichts anderes, als eine in anderen Wortbildern ausgedrückte Repräsentation des im Originaltext mitgeteilten Gedankens. Weil aber die menschliche Sprache nur eine unvollkommene Repräsentation des geistigen Gedankens durch formulierte Laute ist, die ursprünglich nur sinnlich wahrnehmbare Gegenstände bezeichnen und zur Gedankenbezeichnung erst übertragen werden, so ist immer eine mehrfache Übersetzung eines und desselben Textes in eine bestimmte einzelne Sprache möglich und deshalb auch

---

[1] Ibid. p. 630. — [2] Ibid. p. 647.
[3] Pii X. Alloc. Consist. *Il grave dolore*, 27 maii 1914 (A. Ap. S. VI, p. 260). Vgl. Divus Thomas I, p. 289 ff.
[4] S. C. de Relig., 3 febr. 1913 (A. Ap. S. V, p. 62, 243 sqq.).

keine dieser möglichen Übersetzungen absolut authentisch. Für etwaige Mängel und Fehler der Übersetzungen ist daher der Papst als Verfasser der Enzyklika nicht verantwortlich und für die wissenschaftliche Interpretation kann nur der lateinische Originaltext maßgebend sein.

Der Name Enzyklika bezeichnet ein für mehrere Personen bestimmtes Schreiben, das zur Kenntnisnahme in die Runde geht[1]. Im kirchlichen Sprachgebrauch heißen daher Litterae encyclicae die an alle Bischöfe der ganzen Kirche oder eines Teiles derselben oder an alle Christen[2] oder alle Fürsten und Völker[3] gerichteten päpstlichen Schreiben. Ihrer Form nach gehören sie zu den Apostolischen Schreiben im engeren Sinne. In alter Zeit werden sie sogar durch den Zusatz a pari[4] hinter dem Namen der Adressaten als Rundschreiben bezeichnet.

Die offizielle „Superscriptio[5]" lautet: *Ad Venerabiles Fratres Patriarchas Primates Archiepiscopos Episcopos aliosque locorum Ordinarios pacem et communionem cum Apostolica Sede habentes.* Danach ist die Enzyklika an alle Prälaten der ganzen Kirche gerichtet, welche eine Jurisdiktionsgewalt vom Apostolischen Stuhle erhalten haben, wie die genannten Patriarchen, Primaten, Metropoliten oder Erzbischöfe und die Bischöfe, deren Jurisdiktion in ihrem Amte liegt[6] und denen deshalb eine Maioritas zukommt, vermöge deren sie Praelati sind. Ferner gehören zu den Adressaten auch die Ordinarii locorum. Dieser Ausdruck wird im Kirchenrecht bald enger, bald weiter gefaßt, je nach der Materie, bei welcher er zur Anwendung kommt[7]. Der Papst ist selbst der Ordinarius Ordinariorum[8]. Im Eherecht z. B. begreift man unter den Ordinarien außer Papst und Bischof noch die Apostolischen Administratoren oder

---

[1] *ἐπιστολὴ ἐγκύκλια.*

[2] Leonis XIII. Enc. Properante ad exitum, 11 maii 1899.

[3] Leonis XIII. Enc. *Praeclara gratulationis*, 20 iun. 1894.

[4] Coustant, Epistolae Rom. Pontificum, Parisiis 1723, tom. I, p. 956, nota f; p. 1107.

[5] Über die Ausdrücke superscriptio und subscriptio vgl. Liber diurnus, ed. de Rozière, Paris 1869, cap. 1, § 1 (p. 1. 4).

[6] Vgl. Laemmer, Institutionen des k. Kirchenrechts[2], 1892, p. 127.

[7] Reiffenstuel: Ius Canonicum Universum, tom. I, Lib. I, Tit. XXXI, § 1 (Maceratae-Venetiis 1763, p. 340 sq.).

[8] L. c.

Vikare, die Prälaten oder Präfekten, die mit einem abgetrennten Gebiete Jurisdiktion besitzen und ihre Offiziale oder Generalvikare in spiritualibus und endlich bei einer Sedisvakanz den Kapitularvikar oder den legitimen Administrator[1]. Hier, wo es sich nicht um eine odiöse Materie handelt, ist der Ausdruck offenbar im weiteren Sinne zu interpretieren und auf alle Ordinarien, die eine quasi-episkopale[2] Jurisdiktion empfangen haben, auszudehnen. Das ist insofern praktisch von Bedeutung, als alle Adressaten berechtigt und verpflichtet sind, die in der Enzyklika enthaltenen Vorschriften und Weisungen nach der Art und dem Umfang der ihnen verliehenen Jurisdiktion durchzuführen.

Gemäß einer sehr alten Sitte ist der Adresse noch die Qualifikation der Adressaten hinzugefügt: *pacem et communionem cum Apostolica Sede habentes*, wodurch die schismatischen und häretischen Prälaten ausgeschlossen sind, weil der Apostolische Stuhl das lebendige Hauptorgan im Organismus der Kirche ist und die mit ihm nicht in friedlicher Gemeinschaft stehenden Prälaten auch vom Leben der Kirche abgetrennt sind. So erklärte schon der heilige Papst Hormisdas: „qui cum sede apostolica idest cum Ecclesiae catholica non communicant[3].“ Von den fünf Übersetzungen weicht nur die deutsche darin vom Original ab, daß sie das Wort pacem nicht mit „Friede“, sondern mit „Gnade“ überträgt. Ein Grund dafür ist nicht erfindlich. Denn wenn auch zuweilen die Formel „gratiam et communionem“ vorkommt, so sind doch die Begriffe Frieden und Gnade nicht dasselbe.

Der Papst nennt sich in der Superscriptio und nachher in der Subscriptio selbst als oberster Bischof *Benedictus PP. XV*, das heißt Pater (oder Papa) Patrum und nicht etwa „Papa Pontifex“, was eine sinnlose Tautologie wäre. Auf alten römischen Inschriften bedeutet die Abkürzung *PP* ohne Punkt zwischen beiden Buchstaben Pater Pa-

---

[1] S. Congr. Inquis., 20 febr. 1888. Vgl. Sägmüller, Kirchenrecht[3] II, p. 443.

[2] Vgl. Laemmer, Institutionen[2], p. 237, Note 5.

[3] S. Hormisdae, ep. 34 nr. 1 (Thiel, Epistolae Rom. Pontificum genuinae 1868, I, p. 808).

trum[1], während der zwischen beide Buchstaben gesetzte Punkt (P.P) das Siglum für Pater Patriae macht. Der Titel Pater Patrum ist keine Entlehnung aus dem Mithraskult, vielmehr ist es wahrscheinlich, daß er von den Mysten dem christlichen Kult nachgeahmt wurde. Im kirchlichen Sprachgebrauch nannte man die Bischöfe „Väter“ und den römischen Bischof „Pater Patrum“ als Ordinarius Ordinariorum, dessen Jurisdiktionsgewalt sich nach dem Auftrage des Herrn nicht bloß auf die Gläubigen, sondern auch auf ihre Bischöfe erstreckt[2]. So redeten die Bischöfe von Dardania den hl. Gelasius I. mit den Worten an: „domine sancte, apostolice et beatissime pater patrum[3]! Ebenso die Synode den hl. Symmachus: „sanctissime ac beatissime pater patrum[4].“ Der Bischof Andreas (Praevalitanus) schreibt an den hl. Hormisdas: „Domino semper meo beatissimo et apostolica sede intima veneratione praeferendo atque angelicis meritis coaequando patri patrum, papae Hormisdae Andreas[5].“ Ein anderes Schreiben an denselben lautet: „Domino sancto et beatissimo patri patrum archiepiscopo universali Ecclesiae Anastasia[6].“ Eine konstantinopolitanische Synode schreibt an denselben Papst: „Domino nostro sancto ac beatissimo patri patrum archiepiscopo et patriarchae Hormisdae[7].“

Die Anrede an die Adressaten lautet *Venerabiles Fratres*. Dieser Titel ist, wie Benedikt XV. erklärt hat[8], in der bischöflichen Konsekration begründet, so daß er

---

[1] z. B. die heidnische Inschrift aus dem Jahre 358 p. Chr. (aus der Zeit des heiligen Papstes Liberius): Nonius Victor Olympius VC || PP. (Orellius, Inscriptionum Latinarum selectarum amplissima collectio. Vol. I. Turici 1828, nr. 2343, p. 407).

[2] Conc. Vatic., S. 4, Const. de Eccl., cap. 1 (Denzinger nr. 1823). Leonis XIII, Enc. *Satis cognitum*, 29 iun. 1896 (D. nr. 1960 sq.) Pii VI, Breve *Super soliditate*, 28 nov. 1786 (D. nr. 1500). Cf. S. D. N. Pii Papae Sexti, Responsio ad Metropolitanos Moguntinum, Trevirensem, Coloniensem, et Salisburgensem super Nunciaturis Apostolicis. Editio altera. Romae 1790 Cap. IX. Sect. I (p. 298 sqq.).

[3] S. Gelas. I., ep. 11 nr. 1 (Thiel, p. 348).

[4] S. Symmachi ep. 16 synodica nr. 1 (Thiel 774).

[5] S. Horm. ep. 63 (Th. 855).

[6] S. Horm. ep. 70 (Th. 865).

[7] S. Horm. ep. 131 (Th. 950). Cf. Rozière, Liber diurnus, cap. II, p. 16, nota.

[8] Benedicti XIV., Litt. Apost. *In postremo*, 20 oct. 1756 (Laemmer, Institutionen, p. 235, Note 2).

sogar den gültig geweihten schismatischen Bischöfen gebührt und sowohl von den alten Päpsten wie von Innozenz XI. und XII. in ihren Schreiben gebraucht und durch ein Dekret der Congregatio de Propaganda Fide vom 8. November 1631 festgesetzt wurde. Die Bischöfe werden vom Papst als Brüder angeredet, weil sie ihm in der bischöflichen Weihegewalt gleich sind [1]. Venerabiles sind sie, weil die Würde des Episkopates mit seiner potestas ordinis eine Anteilnahme am Hohenpriestertum des gottmenschlichen Erlösers ist [2].

Mit der Anrede ist die Gruß- und Segensformel verbunden: *Salutem et Apostolicam benedictionem.* Zuerst war die kurze römische Formel Salutem üblich, die nach und nach erweitert wurde. Um Beispiele zu erwähnen, so braucht Julius I. die Formel: „Julius Danio etc. dilectis fratribus in *Domino salutem* [3].“ Liberius macht einen Zusatz dazu: „Liberius episcopis per Italiam consistentibus in Deo *aeternam salutem* [4].“ Derselbe sendet eine Enzyklika an die orientalischen Bischöfe mit der Adresse: „Dilectis fratribus et comministris Evetho etc. et omnibus Orientis orthodoxis episcopis Liberius episcopus Italiae et Occidentis episcopi in Domino sempiternam salutem [5].“ Der griechische Text sagt: *ἐν κυρίῳ παντότε χαίρειν* [6] nach dem Vorbilde des hl. Paulus, der im Briefe an die Philipper 4, 4 schrieb: „gaudete in Domino semper.“ Ebenso brauchen Damasus I. [7], Innocentius I. [8] und

[1] S. Thomas, 4. Sent. dist. 20 q. 1 a. 4 sol. 3: Papa habet plenitudinem pontificalis potestatis, quasi rex in regno; sed episcopi assumuntur in partem sollicitudinis, quasi iudices singulis civitatibus praepositi: propter quod etiam solos eos in suis litteris fratres vocat, reliquos autem omnes vocat filios. In ep. 2 ad Corinth. lect. 1: inde (propter dignitatem) est, quod Papa vocat omnes episcopos fratres.

[2] S. Thomas, in ep. ad Hebr. 7 lect. 2: tota dignitas eius (episcopi) ex Christo est.

[3] S. Julii I., ep. 1 (a. 342. Coustant, p. 354).

[4] S. Liberii, ep. 13 (a. 363. C., p. 448).

[5] S. Liberii, ep. 15 (C. p. 458).

[6] Coustant, p. 460.

[7] S. Damasi I., ep. 3 (a. 372): Damasus et ceteri episcopi Romae congregati dilectissimis fratribus in Illyrica constituti episcopis in Domino salutem (Coustant, p. 482, cf. 487).

[8] S. Innocentii I., ep. 3 (c. a. 404): Innocentius universis episcopis in Toletana synodo constitutis dilectissimis fratribus in Domino salutem (Coust., p 763). Ebenso ep. 29 (p. 888); ep. 30 (p. 895); S. Coelestini I., ep. 14 (p. 1131); S. Zosimi, ep. 2 (p. 443); ep. 3 (p. 949); ep. 12 (p. 974); ep. 16 (p. 984).

andere die Formel „in Domino salutem.“ Darin liegt offenbar schon ein Segenswunsch, der später durch den Zusatz „et apostolicam benedictionem“ noch einen amtlichen Ausdruck fand und, im Mittelalter häufiger angewendet, seit der Zeit Paschalis II. zum Stil der Kurie gehört.

Datiert ist die Enzyklika vom zeitigen Aufenthaltsort des Papstes: *Romae apud S. Petrum*, im vatikanischen Palast, der an die alte Grabeskirche des hl. Petrus angebaut ist. Die ausdrückliche Datierung Romae ist sehr alten Ursprungs. So beginnt z. B. der heilige Papst Siricius sein Synodalschreiben an die afrikanischen Bischöfe vom 6. Januar 386: „Cum in unum plurimi fratres convenissemus ad sancti apostoli Petri reliquias, per quem apostolatus et episcopatus in Christo coepit exordium“ und schließt dasselbe: data Romae in concilio episcoporum LXXX sub die VIII. Idus Ianuarias post consolatum Arcadii Augusti et Bautonis V. C. cons.[1]“ Die zeitliche Datierung der päpstlichen Schreiben wechselte mit Rücksicht auf die politischen Veränderungen. Felix III. (526—530) gab in seinen Schreiben zuerst außer den Namen der Consules auch die Indiktion an. Vigilius (537—555) fügte das Regierungsjahr der Kaiser hinzu. Hadrian I. (772—795) nennt das Jahr seines Pontifikats. Die Bulle Leo VIII. *Si semper sunt*[2] gibt das Jahr 963 der Menschwerdung Christi an.

Unsere Enzyklika ist datiert *die festo Sanctorum omnium 1 novembris MCMXIV, Pontificatus Nostri anno primo.* Wichtige Erlässe der Päpste werden oftmals an Festen publiziert, die einen inneren Zusammenhang mit dem Inhalt des Schreibens haben, um denselben durch die Hervorhebung dieser Beziehung im Datum zu vertiefen oder zu verstärken. So datierte Leo XIII. seine erste Enzyklika *Inscrutabili Dei consilio*, in welcher er die Übel der Zeit markierte, vom Ostersonntag (1878), um gleichsam die Auferstehung der Völker aus den Banden des Irrtums durch die Rückkehr zur christlichen Wahrheit zu charakterisieren. Derselbe erließ die tiefeingreifende und folgenschwere Enzyklika *Aeterni Patris* über die Wiederherstellung der christlichen Philosophie nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin am

[1] S. Siricii, ep. 5 (Coust., p. 655. Andere Beispiele p. 658, nota *c*).
[2] Jaffé[2], Regest. nr. 3702.

4. August (1879), am Feste des hl. Dominicus, um auf die Bedeutung der philosophischen Lehrtradition des Dominikanerordens hinzuweisen, aus welchem der Doctor Angelicus hervorgegangen ist. Das Datum unserer Enzyklika bringt aber die Communio Sanctorum zum Ausdruck und weist damit auf die Fürbitte und den Schutz aller Engel und Heiligen in der Zeit der höchsten Not hin[1].

Die Gliederung des Inhalts ist einfach und tritt deutlich hervor und ist mit großer Kunst ausgeführt. Die Einleitung, die das Motiv des päpstlichen Schreibens angibt, wird in der Sprache der Kanonisten Arenga benannt[2]. Sie begründet kurz, aber kraftvoll die Autorität des Apostolischen Stuhles für die Lage der Gegenwart. Im ersten Teile beurteilt der Papst vom Apostolischen Standpunkt die Lage der menschlichen Gesellschaft, indem er den aktuellen Weltkrieg und dann die inneren Kämpfe der Gesellschaft betrachtet. Im zweiten Teile bespricht er die Lage der Kirche. Zum Schluß folgt die Mahnung zum Frieden mit dem Bedauern, daß der Papst durch seine jetzige Lage behindert ist, selber den Frieden herbeizuführen.

Auch in literarischer Hinsicht ist die Enzyklika ein Kunstwerk von höchstem Werte. Die Sprache ist klar und warm, sie steigt bis zum höchsten, aber ganz natürlich aufquellenden Pathos. Das Maßvolle in der rhetorischen Behandlung des Tragischen macht die Rede zum Kunstwerk. Das Latein steht der Sprache der leoninischen Enzykliken nicht nach, obwohl die Originalität des Verfassers, die deutlich hervortritt, sich von derjenigen Leos XIII. sehr unterscheidet. Wenn der Stil Leos an Cicero erinnert, so ist die Rede Benedikts die Sprache Cäsars. Und wenn das

---

[1] Die Oratio des Festes lautet: Omnipotens sempiterne Deus, ...quaesumus, ut desideratam nobis tuae propitiationis abundantiam multiplicatis intercessoribus largiatur.

[2] Katalanisch und spanisch arenga; ital. aringa; franz. harangue, daher bei den Legisten von Bologna harenga. „Arenga est apta et concors verborum sententia, quae ponitur post salutationem in privilegiis arduorum negotiorum." Cf. Du Cange, Glossarium mediae et infimae Latinitatis, ed. Henschel, Parisiis 1840, tom. I, p. 385. — Wenn die katalanische Form sich als die älteste erweist, so ist die Vermutung wahrscheinlich, daß der Legist Accursius das Wort vom hl. Raymund de Pennafort, der in Bologna vom Jahre 1216—1219 kanonisches Recht lehrte, überkommen hat.

Wort wahr ist, „le style c'est l'homme“, so ist die Enzyklika ein glänzendes Vorzeichen für die Regierung des neuen Pontifex Maximus. So ist die Enzyklika auch ein Beweis dafür, daß die alte von Latium ererbte Kirchensprache ohne Verlust des klassischen Geistes auch für die aktuellen Fragen der Gegenwart jede Forderung erfüllen kann, die man an eine intelligente Weltsprache stellen darf. Wie die Kirche in ihrer Philosophie stets Hüterin der idealen Güter und Bildungswerte war, so ist der Apostolische Stuhl auch Hüter des christlich-klassischen Humanismus.

## II

In der Arenga wird die Veranlassung des päpstlichen Schreibens angegeben. Nach sehr alter Sitte, die sich aus den schwierigen und langsamen Verkehrsmitteln erklärt, pflegten die Päpste ihre Thronbesteigung nicht nur weltlichen Fürsten von Bedeutung, sondern auch den Bischöfen der einzelnen Kirchenprovinzen durch besondere Schreiben anzuzeigen[1]. Demgemäß nahmen auch die späteren Päpste diese Anzeige in ihre erste an die ganze Kirche gerichtete Enzyklika auf. Schon in seiner kurzen Hortatio vom 8. September 1914, bald nach Antritt der Regierung, behielt sich Benedikt diese Notifizierung vor und erfüllte sie in dieser ersten Enzyklika vom 1. November, benützte aber diese äußere Veranlassung, um zugleich die Bedeutung des Papsttums zu erklären und daraus seinem Regierungsprogramm eine aus dem Wesen des Papsttums hergeleitete tiefere Begründung zu geben. Darauf weisen schon die Anfangsworte der Enzyklika hin, welche derselben gleichsam den Namen geben, mit dem sie von den Kanonisten zitiert wird[2]: *Ad beatissimi Apostolorum Principis cathedram.* Ähnlich begann auch Leo XIII. seine erste Enzyklika mit den Worten „Inscrutabili Dei consilio ad Apostolicae dignitatis fastigium evecti“

---

[1] S. Siricius, ep. 1 nr. 1 ad Himerium ep. Tarraconen., 2 febr. 385 (Coust., p. 624) beruft sich in seiner Anzeige schon auf dieses Gewohnheitsrecht: facto, ut oportebat, primitus meae provectionis indicio. Cf. S. Innocentii I., ep. 1 (Coust., p. 739); S. Xysti III., ep. 1 (p. 1231).

[2] Bei den alten Kanonisten meist nur mit den ersten zwei oder drei Worten, wie die Legisten die Leges Digestorum nach dem Anfangswort zitierten.

und Pius X. die seinige mit diesen „E supremi Apostoli cathedra", wie überhaupt die Päpste den Anfang wichtiger Bullen vom Apostelfürsten herzunehmen pflegten. Derselbe wird *beatissimus* genannt, weil ihn Christus selbst beatifiziert hat, als er zu ihm sprach: „beatus es, Simon Bar Jona[1]."

Die Päpste sind das, was sie sind, nur als Rechtsnachfolger auf dem Apostolischen Stuhle des hl. Petrus, den derselbe in die römische Partikularkirche gleich bei ihrer Gründung dauernd übertragen hat. Der uralte hölzerne Bischofsstuhl des Apostelfürsten, der noch heute in der Basilika desselben über seinem Grabe[2] aufbewahrt und dessen Echtheit historisch nachgewiesen ist, wurde ähnlich wie die Amtsstühle der übrigen Bischöfe bald sedes, bald mit dem griechischen Namen cathedra bezeichnet und diente von altersher in übertragenem Sinne als symbolischer Name der obersten monarchisch-hierarchischen Gewalt über die ganze Kirche. Diese Gewalt, potestas im moralischen Sinne[3] oder das Recht, was jemand besitzt, macht seine Autorität[4] aus. So spricht man vom Heiligen Apostolischen Stuhl oder kurzweg vom Heiligen Stuhl, indem man darunter die von Christus dem hl. Petrus und in demselben allen legitimen Nachfolgern auf dem römischen Bischofsstuhl verliehene Vollgewalt versteht, wie das Vatikanische Konzil, das die Definition des Konzils von Florenz wiederholt, dogmatisch formuliert hat: „credendum ab omnibus Christi fidelibus est, sanctam Apostolicam Sedem et Romanum Pontificem in universum orbem tenere primatum, et ipsum Pontificem Romanum sucessorem esse beati Petri, principis Apostolorum, et verum Christi vicarium totiusque Ecclesiae caput et omnium Christianorum patrem ac doctorem existere; et

[1] Matth. 16, 17.

[2] S. Symmachi, ep. 6 nr. 4: in Mausoleo, quod est apud beatissimum Petrum (Thiel, p. 685).

[3] *L. Potestatis*, Digest., de verborum significatione (50, 16): Potestatis verbo plura significantur: in persona magistratuum imperium, in persona liberorum patria potestas, in persona servi dominium. Vgl. v. Savigny, System des heutigen römischen Rechts, Berlin 1851, I, p. 226; II p. 32.

[4] Gredt, Elementa Philosophiae Thomisticae[2] II, Ethica, p. 392, definiert die Autorität: „potestas moralis (ius) praecipiendi, quidquid singulis in diversis adiunctis agendum sit pro bono communi."

ipsi in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam a Domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse ...[1]“ Aus jener symbolischen Bedeutung des Namens ist es daher verständlich, daß sich die Päpste bei ihren Amtshandlungen mit dem Apostolischen Stuhle identifizieren. Sie müssen es sogar tun, so oft sie von ihrer Autorität oder, was dasselbe ist, von ihrer Machtfülle Gebrauch machen, sei es als Glaubenslehrer, Gesetzgeber, Richter oder Monarch, weil eben der Name Apostolischer Stuhl jene Gewalt oder Autorität bedeutet, die nur im einzelnen legitimen Papst konkret existiert und in ihm gleichsam sinnfällig und lebendig verkörpert ist. So schrieb z. B. Gelasius I.: „Fac, carissime frater, ut tuus tuorumque in Nos vel potius in sedem apostolicam non cesset affectus[2].“ Diese Auffassung ist übrigens uralt in der Kirche. Schon der hl. Augustinus drückte sie in dem Schreiben aus, das er in Sachen des Bischofs Antonius Fussalensis, der an den Heiligen Stuhl appelliert hatte, an Papst Cölestin I. richtete: darin identifizierte der große Kirchenlehrer das Vorgehen des Papstes geradezu mit den Maßnahmen des Apostolischen Stuhles[3].

„Ad beatissimi Apostolorum Principis cathedram *arcano Dei providentis consilio*, nullis Nostris meritis, ubi *provecti sumus*.“ Die Erhebung auf den Apostolischen Stuhl ist der bildliche Ausdruck für die Verleihung der Apostolischen Vollmacht. Diese ist aber keine Übertragung der Gewalt von seiten der Wähler auf die von ihnen erwählte Person. Denn weder die einzelnen Kardinäle noch das heilige Kollegium derselben als Körperschaft, noch auch die ganze Kirche, deren Repräsentanten die Kardinäle bei dem Wahlakte sind, können die päpstliche Gewalt verleihen, weil sie dieselbe gar nicht besitzen, da sie nur in der Person des wirklichen Papstes existiert. Die Autorität zur Verleihung steht daher nur dem zu, von welchem die ganze Papstgewalt stammt und das ist allein der gottmenschliche Stifter und Herr der Kirche. Auch der Apostelfürst, dem Christus diese Gewalt zuerst auf Lebenszeit

[1] Concil. Vatic., S. 4, Constit. de Ecclesia, cap. 3 (Denzinger nr. 1826).
[2] S. Gelasii I., ep. 13 nr. 2 (Thiel, p. 359).
[3] S. Coelestini, ep. 1 nr. 9 (Coustant., p. 1057 c.).

übertragen hatte, konnte sie nicht weiter verleihen, nicht testamentarisch vererben, weil sie ihrer Natur nach nur eine stellvertretende Autorität ist, da Christus den hl. Petrus nur zu seinem Vikar[1] bestellt hatte. Daher ist die Tätigkeit der Wähler nur eine Designation derjenigen Person, welche sie unter den wahlfähigen Mitgliedern der Kirche nach den besonderen Umständen der Gegenwart als die geeignetste für das päpstliche Amt erachten. Diese vom heiligen Kollegium getroffene Designation nach vorgängiger Beratung geschieht aber unter dem unsichtbaren Beistande des von Christus der Kirche gesandten Heiligen Geistes und das Resultat der Wahl, die Einigung der erforderlichen Stimmen auf eine einzige Person, erfolgt zuletzt durch das innere Einwirken des Heiligen Geistes auf die Wähler selbst, also nach dem für uns geheimen Beschluß der übernatürlichen Vorsehung Gottes. Darum nennen sich die Päpste selbst die von der göttlichen Vorsehung Erwählten und betrachten ihre Erwählung als einen Akt der göttlichen Erbarmung gegen die Kirche. So sagt Innozenz I. in der Anzeige von seiner Erwählung nach dem Tode des hl. Anastasius I. im Jahre 401: „Cum Deus noster Christus sanctae memoriae virum Anastasium episcopum, licet celeriter, ad se vocare dignatus est, . . . ne eius Ecclesia aliquantulum sine rectoris gubernaculo remaneret, statim pro sua misericordia . . . ordinatum me in eius locum, frater carissime, par fuit (te) recognoscere . . .[2]" Gelasius I. nennt sich „miseratione divina minister catholicae et apostolicae fidei[3]" und Hadrian I. in einem Schreiben, das er bald nach seiner Wahl, noch vor seiner bischöflichen Konsekration erließ[4], „Hadrianus misericordia Dei diaconus et electus, futurusque per Dei gratiam huius apostolicae sedis antistes[5]." Denn erst die bischöfliche Konsekration verleiht dem zum Papst Erwählten die volle potestas ordinis, die Fülle der Weihegewalt, die von der potestas iurisdictionis vollständig und sachlich ver-

[1] Cf. A. Sanctae Sedis XXXVII, p. 673, nota 1.

[2] S. Innocentii I., ep. 1, ad Anysium Thessalonicensem episcopum (Coustant, p. 739).

[3] S. Gelasii I., ep. 43 (Thiel, p. 472).

[4] Am 1. Febr. 772.

[5] Jaffé[2] nr. 2392 (II, p. 289). Cf. Rozière, Liber diurnus nr. LXXXIV, p. 182.

schieden ist. Daher galt der Konsekrationstag als der eigentliche dies natalis eines Papstes, der vor seiner Erwählung noch nicht zum Bischof geweiht war, und seine jährliche Wiederkehr feierte man im Zeitalter der Päpste Anastasius I. und Xystus III. in Rom mit einer Synode in der Peterskirche, zu welcher auch Bischöfe eingeladen wurden [1]. Die Päpste sind also nur von Gottes Gnaden und nicht durch ihre persönlichen Verdienste Papst, wie die Enzyklika betont: *nullis Nostris meritis.* Die Bischöfe dagegen, deren Amt als solches auch von Christus eingesetzt ist, erhalten dasselbe auch unter der Zulassung der göttlichen Vorsehung, aber ihre Jurisdiktion wird ihnen erst durch die freie und gnädige Ernennung vom Papste mitgeteilt. Deshalb nennen sie sich seit dem 12. Jahrhundert „Divina miseratione et sanctae Sedis Apostolicae gratia“ oder „Dei miseratione et Apostolicae Sedis gratia [2].“

Während also der Bischof seine ganze Jurisdiktion, die er über den ihm zugewiesenen Teil der Kirche besitzt, vom Papst empfängt, so erhält der von den befugten Repräsentanten der Kirche unter dem wirksamen Beistand des Heiligen Geistes, *arcano Dei consilio*, Vorgeschlagene oder zum Papst Designierte seine ganze Autorität, und das ist die Fülle der Apostolischen Gewalt, einzig und allein vom göttlichen Stifter der Kirche und des Papsttums. Er empfängt aber diese volle päpstliche Jurisdiktionsgewalt nicht von sich selbst und nicht von den Wählern, sondern vermittels seiner freien Einwilligung in die geschehene Wahl, also vermittelst des Consensus in die von den Wählern vollzogene Designation [3], welche Christus durch seine Vorsehung ratihabiert hat. Diese von Christus selbst ohne Mittelperson vollzogene Verleihung der päpstlichen Gewalt und Würde erfolgt aber nicht auf neue sinnfällige Weise, sondern in Kraft der einmal in Petrus an alle seine legitim gewählten Nachfolger gemachten Einsetzung des Primates, die zugleich die Übertragung der Gewalt an die einzelnen Päpste für ihre Lebenszeit virtuell enthielt und im Augenblick des Consensus seitens des Erwählten aktuell wirkt.

---

[1] S. Xysti III., ep. 5, ad Cyrillum Alexandrin., nr. 3, 17 sept. 433 (Coustant, p. 1254 sq. Cf. p. 730 sq.).

[2] Vgl. Sägmüller, Lehrb. d. k. Kirchenrechts [3] II, p. 445.

[3] Cf. Decret. Grat., Dist. 22, c. 1, § 6. Extravag. Comm., de sent. excomm. V, 10.

Diese Wirkungsweise ist den Einsetzungsworten eigentümlich, weil das Wort des Herrn göttliche Kraft hat, die nicht vergehen kann. In dieser Hinsicht besteht eine gewisse Analogie, aber nur eine solche der Proportionalität, zwischen den Einsetzungsworten der heiligen Eucharistie und denen des Primates: aber nur eine Ähnlichkeit, keine generelle Gleichheit. Denn die Kraft der eucharistischen Einsetzungsworte Christi ist sakramental im vollen Sinne und bewirkt die reale Transsubstantiation. Diejenige des Primates dagegen ist nur eine moralische Kraft und bewirkt keine reale Veränderung in der zum Papst erwählten Person, sondern verleiht dieser Person nur die moralische potestas iurisdictionis, die Rechtsgewalt, während die potestas ordinis dieser Person durch eine andere Wirkursache, nämlich durch die Bischofsweihe, hervorgebracht wird. Diese dogmatisch begründete Auffassung liegt auch in den Worten Alexander III. von der Gewalt des hl. Petrus: „Hanc eandem potestatem cunctis successoribus eius ab eodem Redemptore nostro fuisse collatam, a nullo, qui sacrarum habet intelligentiam scripturarum, credimus ignorari. Ex ea igitur potestate nobis, qui in beati Petri cathedra, licet indigni successimus, a domino Ihesu Christo concessa . . .[1]"

Daher bezieht auch Benedikt XV. jene von Christus an Petrus gerichteten Worte, welche das Dogma von der Einsetzung des Primates enthalten, „*pasce agnos meos, pasce oves meas*", auf seine eigene Person, weil sie in Petrus zugleich an ihn selbst gesprochen waren. Anknüpfend an jene bildlichen Worte der Einsetzung überschaut nun Benedikt die ihm übertragene Herde Christi, *innumerabilem sane gregem*, und erklärt, daß alle Menschen dazu gehören. Diese Erklärung ist streng dogmatisch und schließt sich an die Unterscheidungen an, die der hl. Thomas in seiner Lehre über die Herrschaft Christi macht[2].

Christus kam als Erlöser aller Menschen. Weil die Kraft seiner Erlösungstat sich auf alle Menschen ohne Ausnahme erstreckt, ist Christus das Haupt aller Menschen.

---

[1] Loewenfeld, Epistolae Rom. Pont. ineditae, nr. 240, p. 133.

[2] S. Theol. III qu. 8 a. 3: Utrum Christus sit caput omnium hominum. Cf. Collegii Salmanticensis Cursus Theologicus, tom. XIV, de Incarnatione P. II, Disp. XVI, dub. 3 (Parisiis 1879, p. 378 sqq).

Zur persönlichen Aneignung des Erlösungswerkes hat er die Kirche gegründet, damit die Angliederung an ihn durch die von der Kirche gespendete sakramentale Taufe sichtbar vollzogen werde. Die Kirche ist daher als göttliche Heilsanstalt die organisierte Gemeinschaft der Gläubigen unter der Herrschaft Christi und seines irdischen Stellvertreters des Papstes und wird in bezug auf die Regierung durch ihr himmlisches Oberhaupt und ihr irdisches stellvertretendes Haupt mit einer Herde verglichen, die vom Hirten geweidet wird. Zu dieser Herde gehören demnach tatsächlich alle Christen[1], nämlich alle gültig Getauften. Diese sind aktuelle Glieder der Herde Christi, deren Hirt der Papst als Stellvertreter Christi tatsächlich ist. Das ist auch in dem alten „Decretum Pontificis“ ausgesprochen, worin der römische Klerus die Wahl eines neuen Papstes anzeigte. Dasselbe schließt nämlich mit dem Gebet an Christus: „Quoniam vota petentium te exaudiens pium nobis contulisti pastorem, qui sanctam tuam universalem ecclesiam et cunctas sibi dominicas ac rationales commissas oves regere atque gubernare, te Domine Deo et Salvatore nostro protegente, valeat[2].“

Die übrigen Menschen dagegen, die Christus ebenfalls erlösen, in seine Hürde treiben und mit seiner Herde vereinigen wollte, wenn sie dem inneren Rufe seiner göttlichen Gnade nicht widerstehen, sind nur der realen Möglichkeit nach, aber noch nicht aktuell seine Glieder. Daher ist Christus das Haupt derselben und der Papst ihr Hirt noch nicht actu, sondern nur der Potenz nach[3], und es ist Aufgabe des guten Hirten, sie durch die Tat seiner Liebe zum freiwilligen, gläubigen Anschluß an die Kirche anzutreiben, damit sie der Güter derselben teilhaft werden. In diesem Sinne, der jeden Gedanken an eine weltliche Herrschaft über die nicht zur Kirche gehörenden Menschen von selbst ausschließt, versteht Benedikt die Worte des Herrn: *et alias oves habeo*,

---

[1] S. Gelasius I, Tractat. VI nr. 1 (Thiel, p. 599): membrum omnis christianus Ecclesiae est.

[2] Liber diurnus, cap. LXXXII (Rozière, p. 172).

[3] S. Thomas, S. Theol. III q. 8 a. 3 ad 1: illi qui sunt infideles, etsi actu non sint de Ecclesia, sunt tamen de Ecclesia in potentia. Quae quidem potentia in duobus fundatur: primo quidem et principaliter in virtute Christi, quae est sufficiens ad salutem totius humani generis; secundario in arbitrii libertate.

*quae non sunt ex hoc ovili: et illas oportet me adducere, et vocem meam audient*[1]. Das hat er noch in einem anderen Schreiben deutlich ausgesprochen: „Etenim pro apostolico quo aucti sumus munere, eadem ac Decessores Nostros Nos urget Christi caritas, non de iis tantum sollicita quos divina gratia Ecclesiae ac Nobis dedit filios, sed et de ceteris qui adhuc extra Ecclesiam alienique a Nobis sunt[2]."

Von dieser Aufgabe durchdrungen, gelobt der Papst daher, *suscipiendo votum*, in seinem Pontifikat nach den Worten des Erlösers zu handeln, als derselbe sprach: *Pater sancte, serva eos in nomine tuo, quos dedisti mihi*[3]. Damit legt Benedikt das Programm seiner Regierung im allgemeinen dar als ein religiöses, ähnlich wie Pius X. das seinige ausgesprochen: „Instaurare omnia in Christo[4]." Während sein Vorgänger alle menschlichen Verhältnisse (omnia) in Christus erneuern wollte und diese Absicht auch tatkräftig und erfolgreich ausführte, soweit es ihm in der zugemessenen Zeit möglich war, will Benedikt direkt die ihm anvertrauten Menschen retten und ihnen die ewigen Heilsgüter wahren, was nur die weitere Ausführung und Vollendung der Formel seines Vorgängers besagt. Daraus ist klar, daß zwischen den beiden Programmen kein prinzipieller Unterschied besteht. Und ebenso, wie Pius sein Programm im Sinne des großen siebenten Gregor aufstellte, so klingt auch dasjenige Benedikts echt gregorianisch. Beide wiederholen nur das Programm des Papsttums, wie es der siebente Gregor vor mehr als 1800 Jahren in einem Schreiben an alle Gläubigen ausgesprochen hatte: „Unum volumus, videlicet ut omnes impii resipiscant et ad creatorem suum revertantur. Unum desideramus, scilicet ut sancta Ecclesia, per totum orbem conculcata et confusa et per diversas partes discissa, ad pristinum decorem et soliditatem redeat. Ad unum tendimus, quia, ut Deus glorificetur in Nobis, et Nos cum fratribus Nostris, etiam cum his, qui Nos persequuntur, ad vitam aeternam pervenire mereamur, exoptamus[5]."

---

[1] Ioan. 10, 16.

[2] Benedicti XV., ep. ad Moderatorem generalem Congregationis ab Immaculato Corde, 21 nov. 1914 (A. Ap. S. VI, p. 692).

[3] Ioan 17, 11.

[4] Pii X., Encycl. *E supremi Apostolatus cathedra*, 4 oct. 1903.

[5] S. Gregorius VII., Registr. IX, ep. 21.

III

Mit den Worten *Iam vero* ist der Übergang zum ersten Teile der Enzyklika stark markiert. Der Gedankengang knüpft wiederum an die Bedeutung des Apostolischen Stuhles an, der jetzt unter dem Bilde der Hochburg und Hochwarte erscheint. Von diesem weltweiten Aussichtspunkt überschaut der Papst gleich zu Anfang seiner Regierung den Lauf der menschlichen Dinge, der ihn mit bitterem Schmerze erfüllt. *Iam vero, ut primum licuit ex hac arce Apostolicae dignitatis rerum humanarum cursum uno quasi obtuito contemplari, cum lacrimabilis observaretur Nobis ante oculos civilis societatis conditio, acri sane dolore affecti sumus.*

Der bildliche Ausdruck arx[1] Apostolicae dignitatis bedeutet dasselbe, was Bonifatius I. arx sacerdotii nannte[2], das hohepriesterliche Amt, die dem heiligen Petrus verliehene Vollmacht, welche die höchste ist und dadurch ihrem Inhaber wie von hoher Warte (specula[3]) eine weltweite Umsicht gewährt. Es ist also nur ein anderes Bild für den Apostolischen Stuhl. In diesem Bilde spricht Benedikt XV. ganz wie Honorius III. sieben Jahrhunderte früher in einer Dekretale, die mit der gleichen Klage beginnt: „Super speculam Domini licet immeriti constituti, dum diligenter multo intuitu contemplamus statum Ecclesiae generali dolemus plurimum et tristamur . . .[4]“ Zu dieser Übersicht über die Weltlage ist aber der Papst wie kein anderer Fürst oder Politiker oder Philosoph befähigt, weil er durch seine Beziehungen zu allen Nationen mittels

[1] Arx heißt überhaupt das Höchste und Oberste. Cf. arx corporis (Seneca, Oedip. 185), caput et arx belli (Livius 28, 42), arx omnium gentium (Cicero, Catilin. 4, 6).

[2] S. Bonifatii I., ep. 1 nr. 1 ad Rufum Thessalon., a. 419 (Constant, p. 1019): Beatus apostolus Petrus, cui arx sacerdotii dominica voce concessa est, in immensum gratulationis extollitur, quoties pervidet concessi sibi honoris a Domino intemeratae se pacis filios habere custodes.

[3] Alexandri III., Bulla *Apostolici sedis specula* (Jaffé[2] nr. 4490 Add.). Weil der Papst von seiner Hochwarte die Dinge überschaut, so ist diese Warte gleichsam ein Spiegel, in welchem die Ereignisse sich widerspiegeln. Daher gebraucht Honorius II. dieses Bild in der Bulla *Apostolicis sedis speculi* (Jaffé nr. 7379). Cf. Varro, L. L. 5, 8 med.: Speculum, quod in eo specimus imaginem: specula, de qua prospicimus.

[4] Honorii III., Bulla *Super Speculam* (Text nach Fr. C. v. Savigny, Vermischte Schriften, Berlin 1850, III, p. 419).

der Organe der Hierarchie nicht nur über die Vorgänge, sondern auch über die Ursachen derselben am genauesten informiert ist, die Stimmen aller Nationen vernimmt und deshalb einen objektiven Einblick in die Verhältnisse gewinnen und sich selber ein unparteiisches Urteil bilden kann. So überschaut er mit umfassendem Blick von seiner Höhe die allgemeine Lage der Gesellschaft und ihr trauriger Zustand erfüllt ihn mit bitterem Schmerz. Er unterscheidet dabei den aktuellen äußeren Krieg der Staaten und die inneren Kämpfe der Gesellschaft. Am äußeren Kriege betrachtet er den Umfang, die Kombattanten, die Art und Weise der Kriegführung, die Folgen.

Pius X. hatte den vollen Umfang des großen Krieges nicht mehr erlebt. Doch erkannte er schon in seiner kurzen Hortatio vom 27. Juli 1914[1] die Gefahren der Ausdehnung und die Folgen dieses Krieges, die er in einem Bilde so treffend zeichnete: „Europa fere omnis in anfractus abripitur funestissimi belli,“ fast ganz Europa wird in die Krümmungen des unheilvollen Krieges gewaltsam hineingerissen, so daß die politische Gestaltung Europas gleichsam verbogen oder umgebrochen werden muß. Schon am 8. September klagt Benedikt XV. in seiner ersten Hortatio: „continuo percussit Nos horrore atque aegritudine inenarrabili immane totius huius belli spectaculum, cum tantam Europae partem, igni ferroque vastatam, rubescere videremus sanguine christianorum[2].“ In weiteren Schreiben wiederholt und verschärft er seine Klagen darüber. In der Enzyklika konstatiert er den Umfang des zum Weltkrieg angewachsenen Unglücks: *hoc Europae atque adeo orbis terrae spectaculum, quo nullum fortasse nec atrocius post hominum memoriam fuit nec luctuosius.* Gerade der Umfang des Krieges ist das, was ihn so furchtbar und folgenschwer macht, nicht bloß in seiner Ausdehnung zu Lande und zur See, zu Hause und in den Kolonien, sondern auch dadurch, daß die neutralen Mächte sich auf die Dauer kaum mehr in ihrer Neutralität behaupten können, weil ihre vitalsten wirtschaftlichen Interessen leiden und weil ein solcher Weltkrieg die internationale Arbeit lahmlegt.

---

[1] A. Ap. S. VI, p. 373 (Divus Thomas I, p. 388).
[2] A. Ap. S. VI, p. 501 (D. Thomas I, p. 392).

Der Papst weist ferner auf die Kombattanten hin, deren Verhältnisse das Übel erschweren: *maximae sunt praestantissimaeque opulentia gentes quae dimicant.* Rußland, England, Frankreich nebst Belgien einerseits, auf der anderen Seite Deutschland, Oesterreich-Ungarn, zu denen sich jetzt noch die Türkei gesellt hat, sind die teils durch ihren Wohlstand, teils durch ihre Armeen mächtigsten europäischen Staaten, deren politischer und kolonialer Einfluß sich über alle Erdteile erstreckt. Die Hauptparteien, die in diesem Kriege sich feindlich gegenüberstehen, sind gerade die durch ihre wirtschaftlichen und kulturellen Kräfte leistungsfähigsten Nationen, die infolgedessen auch über die mächtigsten und furchtbarsten Mittel der neuesten Kriegskunst[1] verfügen — *horrificis bene instructae* (gentes) *praesidiis,* quae *novissime ars militaris invenit* — und sich gegenseitig mit ausgesuchter Grausamkeit bekämpfen: *conficere se mutua exquisita immanitate contendunt.*

Obwohl der Papst in diesem Kriege neutral bleibt, so kann er doch als unbefangener Zuschauer die Art und Weise der Kriegführung bedauern und mißbilligen, ohne damit einer bestimmten Partei eine Schuld zuzuschieben, weil die moderne Kriegführung durch ihre Mittel an sich unmenschlicher ist als früher. Er konstatiert eben nur, daß die moderne Kriegskunst, welche die wirksamsten Mittel zur Vernichtung des Gegners auswählt, auch solche anwenden muß, die in ihrer Wirkung grausam sind: *Nec ruinarum igitur nec caedis modus: quotidie novo redundat cruore terra, ac sauciis completur exanimisque corporibus.*

Zu diesen unmenschlichen Mitteln rechnet man nach heutigem Kriegsrecht[2] den Gebrauch nicht normalmäßigen Schießmaterials, das nicht bloß den Soldaten kampfunfähig macht, sondern den Körper zerfleischt und die Heilung der Wunde verhindert. Ferner Mißhandlung

---

[1] Um ein Beispiel anzuführen, so hat sich auf der Basis der organischen Chemie die Explosivtechnik kolossal entwickelt und eine Umänderung der Waffentechnik herbeigeführt, die wiederum eine Änderung der Taktik des modernen Krieges mit sich brachte. Das neue rauchlose Pulver ermöglicht eine rasante Flugbahn, Verbesserung der Treffer, Erhöhung der Durchschlagskraft und Schußweite.

[2] Vgl. Fr. v. Liszt, Das Völkerrecht[3], Berlin 1904, § 40, nr. III, p. 321 ff. E. Ullmann, Völkerrecht[2], Freiburg i. B. 1898, § 149, p. 322 ff.

und Tötung von Verwundeten, von Kriegsgefangenen, von Wehrlosen; daher nach unserer Ansicht auch die unterschiedslose Anwendung von Luftbomben, wodurch Personen verletzt werden, die nicht im Waffendienst stehen. Weiter die Plünderung und Verheerung von Städten und Gegenden. Endlich auch „die Verwendung von wilden oder unzivilisierten Völkerschaften im Kriege unter zivilisierten Staaten[1]." Solche Verletzungen des Völkerrechts von seiten der Russen, Serben, Engländer, Franzosen und Belgier sind notorische Tatsachen.

Während der Papst auf den Bruch des Völkerrechts nicht eingeht, weil er als Neutraler gar kein Urteil über das positive Recht aussprechen will, kann er doch die durch Anwendung jener Mittel bewiesene Überschreitung des rechten Masses in der Art der Kriegführung nicht ungerügt lassen. Er tut es mit feinem Takt in einer rhetorischen Frage, womit er seinen neutralen Standpunkt wahrt: *Num, quos ita videris alteros alteris infestos, eos dixeris ab uno omnes prognatos, num eiusdem naturae, eiusdem societatis humanae participes? Num fratres agnoveris, quorum unus est Pater in caelis?* Zur rechten Würdigung der Enzyklika ist wohl zu beachten, daß diese gegen den universalen Krieg angeführten Gründe nicht spezifisch theologisch sind. Der Papst, der hier zu den Kombattanten spricht, stellt sich vielmehr auf den nichtkonfessionellen und rein menschlichen Standpunkt des philosophischen Naturrechts, das jedem positiven Staatsrecht und auch dem Völkerrecht zugrunde liegt. Selbst diejenigen unter den modernen Juristen, welche die Existenz des Naturrechts leugnen, weil sie keine philosophische Basis anerkennen, können doch nicht umhin, das Element des Naturrechts tatsächlich zuzugeben, indem sie dasselbe unter anderem Namen als „Grundsätze der Menschlichkeit[2]" annehmen, die doch ethischer Natur sind und deshalb ein Naturrecht begründen.

Die Enzyklika führt zwei Gründe an, nach denen der Weltkrieg, wie er jetzt entbrannt ist, unnatürlich ist oder vielmehr dem Naturrecht widerspricht. Erstlich ist er eine schwere Verletzung der Einheit des Menschengeschlechtes, das durch die Abstammung von einem

[1] Ullmann, p. 323.
[2] Vgl. F. v. Liszt a. a. O., § 1, nr. 1, p. 1; nr. 3, p. 6.

gemeinsamen Stamme in der spezifischen Einheit der allen Rassen gemeinsamen Menschennatur eine natürliche Gemeinschaft bildet, die in der friedlichen Verbindung der verschiedenen Völker und Staaten zu einer ethnarchischen Gesellschaft sich auswachsen und eine internationale Rechtsordnung anstreben soll. Zweitens stört der allgemeine Krieg die aus der Einheit der menschlichen Gesellschaft folgende natürliche Gleichberechtigung und das Gebot der humanen Bruderliebe unter den Kindern desselben Schöpfers und Vaters aller Menschen. Dadurch verletzt dieser Krieg aber das Gebot der natürlichen Religion, die, abgesehen von jeder übernatürlichen Offenbarung, sich schon aus dem Verhältnis des Menschen zum Schöpfer ergibt. Der Papst überschreitet also in dieser Mahnung das Gebiet des Naturrechtes nicht.

Endlich weist er hin auf die traurigen Folgen des großen Krieges für die Staaten, die Familien und die einzelnen. Sie sind schon jetzt fühlbar geworden, nachdem der Krieg einige Monate gedauert hat. Man braucht nicht näher auf sie einzugehen, da sie bereits den brennenden Wunsch nach baldigem Friedensschluß bei allen beteiligten Völkern gezeitigt haben: *Dum autem infinitis utrimque copiis furiose decernitur, interea doloribus et miseriis, quae bellis, tristis cohors, comitari solent, civitates, domus, singuli premuntur.* Es leiden 1. die Familien, die doch die Grundlage der Gesellschaft bilden: *crescit in immensum in dies viduarum orborumque numerus*; 2. die Staaten durch die Verkehrs- und Handelsstörungen: *languent interceptis itineribus commercia*; die Landwirtschaft: *vacant agri*, und die Industrie: *silent artes*[1]; 3. die einzelnen durch die allgemeine Verarmung: *in augustiis locupletes, in squalore inopes, in luctu sunt omnes.*

In dieser allgemeinen Beurteilung des Weltkrieges, womit der Papst seine Neutralität nicht aufgibt, zeigt er, daß dieser Krieg ein großes Übel ist. Das entspricht ebenso der gesunden Philosophie wie der kirchlichen Lehre, die in der Lehre des hl. Thomas[2] ihren klassischen Ausdruck gefunden hat. Wir wollen sie kurz skizzieren.

---

[1] Cf. Cicero, de Off. 2, 3.

[2] S. Theol. 2. II. q. 40. Cf. besonders die Kommentare von Caietanus und Bannez; ferner N. Signorielli, Philosophia moralis, P. II lect. II cap. 2 a. 19 (ed. 2. Neapoli 1879, p. 194 sqq.).

An und für sich betrachtet, ist der Krieg, der immer ein malum physicum ist[1], in ethischer Hinsicht noch indifferent; ebenso wie die Tötung eines Menschen, bloß als menschliche Handlung (operatio humana) betrachtet, an sich ethisch indifferent ist und erst durch ihre Beziehung zur Gerechtigkeit die spezifische Differenz zwischen Recht und Unrecht, von dem was erlaubt und nicht erlaubt, von gut und schlecht annimmt. Der gerechte Krieg ist daher an sich erlaubt und ein bonum morale, als ein notwendiges Mittel, um das verletzte Recht eines souveränen Staates zu schützen und wiederherzustellen. Der defensive Krieg entspricht dem Recht der Notwehr, das jeder Mensch dem ungerechten Angreifer gegenüber besitzt[2], innerhalb der Grenzen, die schon das römische Recht in den Worten aussprach: inculpatae tutelae moderatione[3]. Ebenso der Offensivkrieg, weil auch der einzelne das ihm zugefügte Unrecht auf dem Wege des Zivil- oder Kriminalprozesses verfolgen kann. Die Lage des Staates darf aber nicht schlechter sein als die einer Privatperson, da der Staat alle Privatpersonen zusammenfaßt. Vielmehr muß sein Recht noch größer sein, weil die Gesellschaft selbst ein höheres Gut ist als das Wohl des einzelnen. Darum hat jeder Staat als vollkommen organisierte und selbständige Gesellschaft das natürliche Recht auf Selbsterhaltung. Ferner ist das staatliche Zusammenleben der Menschen notwendig zur Erfüllung ihrer vom Schöpfer gestellten Aufgabe. Daher kann der Staat gar nicht auf das Recht der Selbsterhaltung verzichten, ebenso wie der einzelne keinen Selbstmord begehen darf. Deshalb wird der Krieg, wenn alle anderen Mittel versagen, sogar eine strenge Pflicht der Gerechtigkeit für den Staat und den Träger der Staatsgewalt und diese Pflicht ist in der rein natürlichen Religion durch die Pflicht der Pietät begründet

---

[1] Das nur in gewisser Hinsicht ein Gut genannt werden kann, z. B. wegen der Ausbildung der Körperkraft der Soldaten.

[2] L. 45 Dig. ad leg. Aquil. (9, 2): Vim vi defendere omnes leges omniaque iura permittunt.

[3] L. 1 Cod. Unde vi (8, 4): Recte possidenti ad defendendam possessionem quam sine vitio tenebat, inculpatae tutelae moderatione illatam vim propulsare licet.

und in der christlichen Religion nicht aufgehoben, sondern durch die religiöse Vaterlandsliebe vertieft[1].

Damit aber der Krieg gerecht sei, sind drei Bedingungen erforderlich, die zusammentreffen müssen. Der hl. Thomas[2] präzisiert sie so: 1. Primo quidem auctoritas principis, cuius mandato bellum est gerendum. Der gerechte Krieg kann nur von dem legitimen Vertreter der Staatsgewalt ausgehen. 2. Secundo requiritur iusta causa, ut scilicet illi, qui impugnantur, propter aliquam culpam impugnationem mereantur. 3. Tertio requiritur, ut sit intentio bellantium recta, qua scilicet intenditur, vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur... Potest autem contingere, ut, si sit legitima auctoritatis indicentis bellum et causa iusta, nihilominus propter pravam intentionem bellum reddatur illicitum.

Die Kirche hat daher die Ansicht, daß der Krieg an sich unerlaubt sei, stets als häretisch verworfen[3]. Anderseits muß auch die extrem entgegengesetzte Ansicht verurteilt werden, die in der modernen Philosophie, besonders seit der Herrschaft der Entwicklungslehre, aufgetreten ist, der Krieg sei an sich ein bonum morale, weil er zur notwendigen Entwicklung der menschlichen Gesellschaft gehöre. Man hat den Krieg sogar für den „wichtigsten Staatsbildner und für die erste und älteste Form des völkerrechtlichen Verkehrs" gehalten[4]. Diese Auffassung entspricht einer materialistischen und ungläubigen Philosophie, widerstreitet aber dem Wesen der menschlichen Natur und dem daraus entspringenden Naturrecht. Sie ist

---

[1] Vgl. Kopp, Vaterland und Vaterlandsliebe, Divus Thomas I, p. 324 f.; p. 330 ff.; p. 445 ff. — Benedicti X Alloc. *Con interesse vivissimo* ad iuvenes associationis romanae „Religione e Patria", 15 dec. 1914 (Acta Pontificia, XIII, p. 11—22): „Von der doppelten Liebe zur Religion und zum Vaterland kann man sagen, daß die eine die andere erzeugt, und daß man die zweite nicht ohne die erste haben kann; denn die Liebe zur Religion zieht auch die zum Vaterland nach sich, und die wahrste, legitimste und wirksamste Vaterlandsliebe ist nur diejenige, die sich auf die Liebe zur Religion gründet."

[2] S. Theol. 1. II. q. 40 a. 1 *c.*

[3] Banez, Comment. in Secundam Secundae..., q. 40 a. 1 concl. 1 (Venetiis 1587, p. 1894): Bellum non est per se et intrinsece malum, sed servatis iustis conditionibus semper fuit licitum in quacumque lege, et adversus quoslibet hostes reipublicae, et oppositum asserere est manifesta haeresis. Die historischen Nachweise: p. 1892 sq.

[4] Vgl. v. Liszt a. a. O., p. 304.

ferner in sich widersprechend, weil sie das Unrecht oder den Rechtsbruch zur formalen Quelle des Rechtes macht, aber damit den Gegensatz von Recht und Unrecht aufhebt und die physische Macht oder Gewalt als solche zum Recht erhebt[1]. Sie widerspricht endlich der biblischen Offenbarung und der christlichen Lehre und muß deshalb ebenfalls als häretisch qualifiziert werden.

Der erste Teil der Enzyklika endet mit der Mahnung zum Frieden. Gleich zu Anfang seiner Regierung wiederholte Benedikt diese Mahnung seines Vorgängers, dessen Andenken er auch in der Enzyklika wie in anderen Erlässen besonders ehrt. Er richtet sie an diejenigen, *qui res regunt vel gubernant publicas*, und beschwört sie, im Hinblick auf das Elend des Krieges, ihren Völkern die Segnungen des Friedens, die er treffend alma munera nennt[2], sobald als möglich zurückzugeben. Dabei hebt er seine apostolische Aufgabe noch mehr hervor, indem er als Stellvertreter des göttlichen Friedensfürsten spricht und darum hofft, daß auch beim Antritt seines Amtes dieselben Worte Gehör finden, mit denen die Engel die Geburt des Erlösers den Hirten verkündet hatten: *in terra pax hominibus bonae voluntatis*. Diejenigen *qui res regunt vel gubernant publicas* sind die Träger der Staatsgewalt, wie aus dem folgenden Satze klar hervorgeht: *quorum in manibus fortuna civitatum sita est*. Er wendet sich daher an die Monarchen, die das Königsamt besitzen und beziehungsweise[3] an die nichtmonarchischen Staatsleiter.

In dieser Friedensmahnung spricht der Papst noch ein allgemeines Wahrheitsurteil aus über die moralische Bewertung des Krieges überhaupt, wodurch er zugleich seinen neutralen Standpunkt im gegenwärtigen Kriege objektiv begründet: *Aliae profecto sunt viae, rationes aliae, quibus, si qua sunt violata iura, sarciri possunt.* Wenn irgendwelche Rechte eines Staates wirklich verletzt sind, so ist der Krieg, den man ja die ultima ratio regum oder „das äußerste internationale Zwangsmittel[4]" nennt, doch nicht das einzige Mittel zur Wiederherstellung des ver-

---

[1] Pii IX., Syllabus, nr. 59—61 (Denzinger[12], nr. 1759—1761).

[2] Weil der Friede die Ernährung und das Gedeihen des Volkes gewährleistet: almus von alere. Cf. Bentley zu Horaz, Sat. 2, 4, 13.

[3] vel, nicht aut.

[4] Ullmann a. a. O., p. 18.

letzten Rechtes, sondern es gibt noch andere Wege, auf denen die gebührende Genugtuung zu erlangen ist, und andere rationes oder Weisen, durch welche dieses Ziel erreicht werden kann. Wenn man zwischen viae und rationes unterscheiden will, so gehören zu den Wegen, auf denen die nichtkriegerische Erledigung von Streitigkeiten unter den Staaten erfolgen kann, die Vorverhandlungen und nach Ausbruch eines Krieges noch der Waffenstillstand. Die Rationes dagegen sind doppelter Art: Vereinbarungen und nichtkriegerische Selbsthilfe. Die ersteren können entweder zwischen den beteiligten Staaten direkt geführt werden und zu einem Vergleiche oder zur Anerkennung oder zum Verzichte in betreff der Streitobjekte führen. Ferner kann die Erledigung auch durch die Mitwirkung anderer nichtbeteiligter Staaten erfolgen: durch die angebotenen oder erbetenen guten Dienste (bons offices) einer dritten Macht, oder durch direkte Vermittlung (Médiation), die mehrfache Formen annimmt, aber doch kräftiger ist als die bei guten Diensten erteilten bloßen Ratschläge. Zur Vermittlung rechnet man auch die Einberufung eines Staatenkongresses. Endlich bleibt noch der Schiedsspruch übrig. Ob die Rolle, die der Papst im Jahre 1885 im Karolinenstreite zwischen Deutschland und Spanien übernahm und mit glücklichem Erfolge durchführte, die eines bloßen Vermittlers oder eines Schiedsrichters war, darüber sind die Völkerrechtslehrer nicht einig[1]. Im Mittelalter hat der Heilige Stuhl oft genug das Schiedsamt ausgeübt, das ihm kraft seiner Stellung und seiner apostolischen Vollmacht nicht nur zusteht, sondern auch am besten gelingen kann. Die eigenartige Form der Selbsthilfe dagegen besteht nach modernem Völkerrecht darin, daß sie noch keinen Kriegszustand erzeugt: man rechnet dazu die vielumstrittene Intervention, die auch in der Form einer Okkupation oder Friedensblokade vorkommt, die Anwendung von Repressalien und die Retorsion, wie z. B. der sogenannte Zollkrieg. Selbstverständlich kann die Selbsthilfe gar nicht mehr in Betracht kommen, nachdem der Krieg ausgebrochen ist.

Welche von diesen friedlichen Mitteln jetzt anzuwenden seien, gibt die Enzyklika in weiser Zurückhaltung

---

[1] Vgl. v. Bulmerincq. bei v. Holtzendorff, Handbuch des Völkerrechts IV, p. 26 ff.

nicht an. Der Papst sagt nur, man möge sie — wie sich von selbst versteht nach vorausgehender Einstellung der Kriegsoperationen wenigstens durch einen Waffenstillstand — in gutem Glauben und mit ernstem Willen versuchen, denn das sind die Voraussetzungen, die allein einen Kontrakt ermöglichen, wie es jede Übereinkunft, jeder Vergleich ist, der den Willen der streitenden Parteien bindet.

Damit der Papst seine Neutralität bewahrt und ihm keine Voreingenommenheit in der Streitsache unterstellt werden kann, schließt er diesen Abschnitt mit der Versicherung, daß er als Friedensmahner nur seines Apostolischen Amtes waltet, das ihn zum unparteiischen Freund der Mächte und zum Vater aller Nationen macht: *Ipsorum Nos universarumque gentium amore impulsi, nulla Nostra causa, sic loquimur. Ne sinant hanc amici et patris vocem in irritum cadere.*

## IV

Der zweite Abschnitt des ersten Teiles, der mit *At vero*[1] beginnt, behandelt das andere schwere Übel der menschlichen Gesellschaft, worin eigentlich der tiefste Grund des Weltkrieges zu suchen ist. Es ist der soziale Kampf innerhalb der Gesellschaft: *Alterum est in ipsis medullis humanae societatis inhaerens, furiale malum.* Er nennt es so, weil es mit Wut und Raserei verbunden ist und gleichsam als rächende Furie erscheint[2]. Damit ist aber der äußere Krieg, der aus diesem im Mark der gegenwärtigen Gesellschaft liegenden Samen hervorgegangen ist, zugleich als ein Strafgericht Gottes über die Sünden der Gesellschaft charakterisiert. Das erinnert an das Urteil Pius X., der auf „die Macht der Finsternis[3]“ hinwies und auf „die feindliche Gewalt, die schon lange die Kirche fast in keinem Teile von Europa zur Ruhe kommen ließ[4].“

---

[1] A. Ap. S. VI, p. 567.

[2] Ähnlich deutete Lactantius 6, 19 die drei Furien der alten Mythologie: Tres Furiae sunt tres affectus, qui homines in omnia facinora praecipites agunt, ira cupiditas libido; ex quibus ira ultionem desiderat, cupiditas opes, libido voluptates.

[3] potestas tenebrarum: Encycl. *Editae saepe*, 26 maii 1910 (A. Pont. VIII, p. 318).

[4] Pii X., Ep. ad Patriarcham Olyssiponen., 13 mart. 1911 (A. Ap. S. III, p. 230): inimica vis quae nulla ferme in Europae parte Ecclesiam iamdiu sinit quiscere...

Im modernen Staats- und Gesellschaftsleben hat sich der Abfall von den Gesetzen und Einrichtungen des Christentums vollzogen, die geeignet waren, den Frieden zu erhalten. Das, was man Frieden nennt, ist der ungestörte, ruhige Zustand geordneter Verhältnisse[1]. Dieser Zustand ist gestört, weil man die Grundlagen der sozialen Ordnung preisgegeben hat und eine solche Verkehrung des Denkens und ein solcher Verfall der Sitten eingetreten ist, daß man den Untergang der menschlichen Gesellschaft als nahe bevorstehend befürchten muß, wenn Gott nicht rechtzeitig hilft. Der Papst sagt nicht den Untergang der Menschen voraus — denn über den Zeitpunkt des Weltunterganges lehrt die Offenbarung, daß ihn niemand wissen kann —, sondern der *humana consortio*[2], der geordneten sozialen Gemeinschaft, also die Anarchie, die auch das Völkerrecht aufhebt. Innerhalb der natürlichen Gesellschaft ist bei dieser Lage kein wirksames Prinzip mehr vorhanden, das aus sich imstande ist, den fortschreitenden Verfall aufzuhalten, die gestörte Ordnung wieder herzustellen. Die Rettung ist nur möglich durch das Eingreifen der Vorsehung Gottes. Und damit gibt der Papst wieder zu erkennen, daß auch der Weltkrieg mit seinen furchtbaren Folgen als eine Zulassung der göttlichen Vorsehung angesehen werden muß, um die Menschen zum Glauben an Gott und zum Gehorsam gegen seine Gesetze zurückzuführen.

Das zeigt sich in vier Hauptpunkten, die der Papst konstatiert und als die vier Ursachen angibt, weshalb die menschliche Gesellschaft in so hohem Grade zerrüttet wird. Der Ausdruck perturbari darf noch näher dahin erklärt werden, wenn man die Gesellschaft organisch, als eine große Familie in ihrer natürlichen Einheit, mit einer Person, in platonischem Sinne als den Menschen im großen auffaßt, so daß sie gleichsam die zügellosen Leidenschaften[3] sind, denen die moderne Gesellschaft sich hingibt bis zum Wahnsinn. Diese, sagt Benedikt, müsse man mit gemeinsamer Anstrengung, *communiter*, aus der Gesellschaft aus-

---

[1] Cf. S. Thomas, S. Th. 2. II. q. 29 a. 1 *c* et ad 2.

[2] consortio im Sinne der aristotelischen *Κοινωνιά*.

[3] Cicero, Tusc. 4, 15: Ex vitiositate concitantur perturbationes, quae sunt turbidi animorum concitatique motus, aversi a ratione et inimicissimi mentis vitaeque tranquillae. Cf. de finib. 3, 10 f.

treiben, und zwar durch die Rückkehr zu den christlichen Prinzipien, wenn man wahrhaft vorhat, die sozialen Verhältnisse friedlich zu gestalten und richtig zu ordnen.

Die erste von diesen Ursachen, die der Papst aus den Erscheinungen der Gegenwart analytisch findet, ist der Mangel an gegenseitigem Wohlwollen, das in der Verbindung von Menschen zu Menschen fehlt: *abesse ab hominum cum hominibus coniunctione benevolentiam mutuam.* Dies Wohlwollen ist aber die eigentliche Liebe zum Menschen, die nicht um eines anderen Zweckes oder Nutzens willen geübt wird, sondern nur das Wohl des anderen will[1]. Diesen Gedanken begründet der Papst theologisch[2], indem er die christliche Liebe mit der rein menschlichen vergleicht. Christus kam, um das durch die Sünde zerstörte Reich der Liebe wieder herzustellen und legte dazu die *Caritas* zugrunde, die um Gottes Willen handelt und auch im geringsten die Würde der Person, die Christus erlösen wollte, achtet. Das ist die Bruderliebe im Christentum, welche die größte Freundschaft zwischen den Gliedern der Gesellschaft herstellt. Die heutige Gesellschaft dagegen predigt zwar die humane Brüderlichkeit und preist sie als eine der größten Errungenschaften des Zeitalters der Humanität. Allein niemals ist die Brüderlichkeit unter den Menschen so wenig geübt worden wie jetzt. Das beweist erstens der grausame Haß, der aus der nationalen Verschiedenheit entspringt: *crudelissima ob dissimilitudines generis sunt odia.* Ferner die Streitigkeiten unter den Nationen: *gentem a gente potius simultates quam regiones separant.* Weiter der Neid der Stände innerhalb desselben Staates und derselben Stadt: *eadem in civitate, eadem inter moenia flagrant mutua invidia ordines civium.* Endlich der Egoismus, der gleichsam als oberstes Gesetz im Privatleben gilt: *inter privatos autem omnia amore sui tamquam suprema lege diriguntur.*

Daher ist es nötig, mit allem Eifer zu trachten, daß die *Caritas Christi*[3] wieder unter den Menschen herrsche. Das, so erklärt der Papst, soll das besondere Werk seines Pontifikats werden: *Hoc certe semper Nobis propositum habituri sumus, velut proprium Nostri Pontificatus opus.* So faßt er sein

[1] S. Thomas S. Theol. 1. II. q. 26 a. 4.
[2] A. Ap. S. VI, p. 568.
[3] Cf. S. Thomas, S. Th. 2. II. qu. 23 a. 1.

Regierungsprogramm in die Worte des Apostels Johannes: *Diligamus alterutrum*[1]. Dabei lobt und empfiehlt er auch die modernen Wohltätigkeitseinrichtungen, erklärt aber, daß sie nur dann von wirklichem Nutzen sind, wenn sie dazu beitragen, die wahre christliche Liebe gegen Gott und die Mitmenschen zu pflegen.

Die zweite Ursache der sozialen Wirren ist die Mißachtung der Autorität der Regierungen: *despectui haberi eorum qui praesunt auctoritatem*[2]; weil die Autorität der Obrigkeit dem Volke nicht mehr heilig ist: *quod iam non sancta vulgo sit eorum, qui cum potestate praesunt, auctoritas*[3]. Die Gewalthaber sind hier diejenigen, welche nicht etwa bloß die physische Macht, sondern die moralische Gewalt im Staate besitzen. Dieser Mangel ist eine Folge der falschen Philosophie. Seitdem man den Ursprung jeder menschlichen Rechtsmacht nicht mehr von Gott, dem Schöpfer und Herrn, sondern nur aus dem freien Willen der Menschen ableiten wollte — wie Rousseau aus einem angeblichen contrat social —, sind die Banden der Pflicht, die zwischen der Obrigkeit und den Untertanen bestehen müssen, so geschwächt worden, daß sie fast ganz verschwunden sind. Denn der Liberalismus, die mit Eigensinn verbundene maßlose Sucht nach Freiheit, hat allmählich alles ergriffen, selbst die naturrechtliche Autorität in der Familie nicht unberührt belassen und ist sogar bis in das Innere der Kirche gedrungen: in *sacros usque recessus penetravit*. Gleichsam die inneren Gemächer der Kirche sind das Priestertum und die religiösen Orden. Die Folgen des Verfalles der öffentlichen Autorität und des Autoritätsgefühls sind diese: 1. Verachtung der Gesetze: *Hinc contemptio nascitur legum*; 2. die demokratische Bewegung, vor der schon Pius X. so sehr gewarnt hatte[4]: *hinc motus multitudinum*; 3. die zahllosen Versuche, um die Disziplin zu lockern: *hinc sexcentae repertae viae ad disciplinae nervos elidendos*; 4. die Freveltaten des Anarchismus: *hinc immania illorum facinora, qui cum se nulla teneri lege profiteantur, nec fortunas hominum verentur nec vitam perdere.*

Zu der geschilderten Verkehrtheit der Ansichten und der Sitten — *Ad hanc opinandi agendique pravitatem* —,

---

[1] 1 Ioan. 3, 23. — [2] A. Ap. S. VI, p. 568. — [3] Ib. p. 570.
[4] Pii X. Alloc. Consist., *Ex quo postremum*, 25 maii 1914. Vgl. Divus Thomas I, p. 278.

wodurch die Verfassung der menschlichen Gesellschaft unnatürlich verkehrt wird, darf der Papst nicht stillschweigen, weil ihm das Lehramt der Wahrheit von Gott aufgetragen ist. Der Papst spricht hier ausdrücklich als oberster Lehrer, er wendet sich an alle Völker, also auch an alle Gläubigen. Er verurteilt, *hanc opinandi agendique pravitatem*, also Irrtümer, die den Glauben und die Sitten betreffen, denn der Ausdruck pravitas bedeutet im kirchlichen Sprachgebrauche einen Irrtum, der ein Verstoß gegen den Glauben ist und auch das beweist der Papst, indem er diesem Irrtum die entgegengesetzte Lehre der Heiligen Schrift gegenüberstellt: *populosque admonemus illius doctrinae, quam nulla hominum placita mutare possunt: „Non est potestas nisi a Deo: quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt*[1].“

Daher ist diese Erklärung der Schriftworte eine autoritative und der weiter daraus gefolgerte Satz ein unfehlbares dogmatisches Wahrheitsurteil: *Quisquis igitur inter homines praeest, sive is princeps est sive infra principatum, eius divina est origo auctoritatis.* Jeder, der in der menschlichen Gesellschaft eine soziale Rechtsgewalt ausübt, mag er der Fürst, nämlich der Oberste sein oder unter einer obersten Regierungsgewalt stehen, besitzt eine Autorität, die göttlichen Ursprungs ist. Damit ist nicht behauptet, daß die betreffende Amtsperson als einzelne Person direkt von Gott eingesetzt ist, wohl aber daß die Autorität, womit sie bekleidet ist, ihre bestimmte soziale Regierungsgewalt, auf göttlicher Anordnung beruht. Denn nach dem Gesetze, das der Schöpfer in die menschliche Natur gelegt hat und das von der natürlichen Vernunft erkannt und schon durch das Naturrecht sanktioniert ist, muß die menschliche Gesellschaft in ihren verschiedenen Regierungsformen unter eine verschiedentlich abgestufte soziale Rechtsgewalt geordnet und gegliedert sein. Ohne soziale Gewalt ist keine Gesellschaftsform möglich, weil ohne dieselbe die einzelnen nicht zu einer geordneten Gemeinschaft geformt werden können. Die Übertragung dieser Gewalt auf eine bestimmte Person kann möglicherweise durch die Wahl der Teilnehmer geschehen, also vom freien Willen der Menschen abhängen. Aber die soziale Gewalt als solche ist keine freie Schöpfung des menschlichen Willens, sondern eine göttliche Einrichtung, die dem Wesen des Menschen

[1] Rom. 13, 1.

entspricht, der auf das vernunftgemäße und geordnete Zusammenleben mit anderen Menschen von Natur aus angewiesen ist, weil er sich nicht in allem allein helfen, sich nicht menschenwürdig ausbilden, sich nicht wahrhaft ausleben kann. Diese Lehre enthält keine Beschränkung auf die monarchische Regierungsform, sondern gilt für jede mögliche vernunftgemäße oder zweckmäßige Gesellschaftsform, mag der Träger der sozialen Gewalt eine einzige Person, Princeps, oder eine Mehrheit von Personen sein. Wenn auch, philosophisch und abstrakt betrachtet, die Monarchie an sich als die beste Regierungsform erscheint, so ist doch jede andere vernünftige Form unter den besonderen Umständen mehr oder weniger zur Erreichung des sozialen Zweckes geeignet. Deshalb hat auch die Kirche die legitime Republik ebenso wie die Monarchie zu allen Zeiten anerkannt.

Durch dieses lehramtliche Urteil, daß jede soziale Gewalt ihren Ursprung von Gott hat, ist aber der kontradiktorische Satz von selbst als häretisch erklärt: „Keine soziale Gewalt ist göttlichen Ursprungs.“ Ebenso der partikulär-bejahende Satz, welcher behauptet, daß die soziale Gewalt ihren Ursprung im freien Willen der Menschen habe: weil diese letztere Behauptung dem als wahr erklärten allgemeinen Satze partikulär-kontradiktorisch widerspricht und dadurch die Wahrheit des richtigen allgemeinen Satzes verneint.

Der Papst zieht ferner aus dem göttlichen Ursprung der sozialen Gewalt die weitere schon in der Heiligen Schrift enthaltene Folgerung, daß dieser Gewalt gegenüber die Pflicht des religiösen Gehorsams besteht und erklärt denselben als den Gehorsam, der aus innerlicher Gewissenspflicht geleistet werden muß. Er ist ein Gebot der vernünftigen, natürlichen Religion und hat seine Grenze nur am entgegenstehenden höheren Gesetze Gottes: *Quare Paulus*[1] *non quovis modo, sed religiose, id est ex conscientiae officio, obtemperandum iis esse edicit, qui pro potestate iubent, nisi quid iubeant divinis contrarium legibus.* Der böswillige Ungehorsam gegen einen legitimen Befehl des Trägers der sozialen Gewalt ist daher Ungehorsam gegen Gott selbst und zieht ewige Strafen nach sich[2].

[1] Rom. 13, 5; 1 Petr. 2, 13, 14. — [2] Rom. 13, 2.

Nach dieser dogmatischen Erklärung legt der Papst den Fürsten und Lenkern der Völker die feinsinnig gefaßte rhetorische Frage vor: ob es eine kluge und sowohl für die öffentliche Gewalt wie für die Staaten selbst heilsame Politik sei, von der christlichen Religion abzugehen, von der doch die Staatsgewalt selbst so große Kraft und Stütze empfängt, weil die Rechte der Staatsgewalt die religiöse Sanktion besitzen. Insbesondere ob die Ausschließung der Lehre des Evangeliums und der Kirche aus der Staatsverfassung und aus dem öffentlichen Jugendunterricht etwa Sache der Staatsweisheit sei. Er beruft sich auf die Erfahrung, daß gerade dort die menschliche Autorität daniederliegt, wo die Religion verbannt ist. Er vergleicht dann die geschichtliche Entwicklung des Menschen mit derjenigen der staatlichen Gesellschaften. Sowie beim ersten Menschen, sobald als er seinen Willen von Gott abgekehrt hatte, die ungezügelten Leidenschaften die Herrschaft des vernünftigen freien Willens abwarfen, ebenso haben auch die Völker der Autorität ihrer Leiter gespottet, sobald diese selber die göttliche Autorität verachten. Es bleibt dann nur übrig, die aufrührerische Bewegung mit Gewalt zu unterdrücken. Mit physischer Gewalt zwingt man die Körper, den Geist der Menschen aber nicht.

In diesen Ausführungen sind daher zwei andere dogmatische Urteile enthalten. Das erste verwirft die Ausschaltung der christlichen Religion aus dem öffentlichen Leben. Der verurteilte Satz lautet: est prudens ac salutare consilium cum potestati publicae tum civitatibus a sancta Iesu Christi religione discedere. Das zweite Urteil verwirft die Ausschließung der Lehre des Evangeliums und der Kirche aus der Staatsordnung und aus dem öffentlichen Jugendunterricht. Der Irrtum lautet: doctrinam Evangelii et Ecclesiae velle a disciplina civitatis, a publica iuventutis institutione exclusam, civilis sapientiae est. Das kontradiktorische Gegenteil dieser beiden Sätze ist die Lehre der Kirche. Durch diese neue Formulierung hat das oberste kirchliche Lehramt den schon längst verworfenen Irrtum der Trennung von Kirche und Staat inhaltlich genauer präzisiert und damit einen dogmengeschichtlichen Fortschritt gemacht.

Die dritte Ursache der allgemeinen sozialen Störung ist der Klassenkampf: *ordines cum ordinibus*

*civium iniuriose contendere*[1]. Das ist die natürliche Folge der beiden ersten Ursachen. Die Glieder des Gesellschaftskörpers müssen durch die gegenseitige Caritas miteinander und durch den Autoritätsgehorsam mit ihrem Haupte verbunden sein. Da dieser doppelte Zusammenhang aufgehoben oder doch sehr geschwächt ist, kann man sich nicht wundern, daß die gegenwärtige Gesellschaft gleichsam in zwei Lager zerfallen ist, die sich untereinander bitter und ununterbrochen bekämpfen: *hanc hominum societatem dispertitam in duas tamquam acies videri, quae inter se acriter et assidue digladientur*[2].

Indem der Papst diesen Klassenkampf zwischen Kapitalisten und Industriellen einerseits und anderseits dem Proletariat und den Arbeitern schildert, verwirft er den Satz, wegen der Gleichheit der Menschen in bezug auf ihre Natur müßten alle auch in der Gesellschaft eine gleiche Stellung haben: *non ex eo, quod homines sunt pares natura, sequi ut parem omnes obtinere debeant in communitate locum.* Die soziale Lage des einzelnen sei vielmehr der Erfolg seiner eigenen Anstrengung. Der Besitz ist daher keine Okkupation fremder Güter und der Kampf der Nichtbesitzenden gegen die besitzenden Klassen ist deshalb nicht bloß gegen die Gerechtigkeit und Caritas, sondern gegen die Vernunft; besonders auch deshalb, weil die ärmeren Klassen ihre Lage durch ehrliche Arbeit verbessern können. Unter den schädlichen Folgen dieses Kampfes beklagt der Papst besonders die häufigen Streiks und die aufständischen Bewegungen. Theologisch wichtig ist die Begründung seines Urteils über den Streik durch Hervorhebung eines Momentes, das wenig beachtet wird: der Streik bringe gewöhnlich eine Einstellung der für die bürgerliche und staatliche Gesellschaft höchst notwendigen Arbeiten mit sich, was bei einem Generalstreik öfter vorkommt. Ein Beispiel aus vielen ist die Beteiligung der Eisenbahner am Streike. Es ist demnach bei der moralischen und theologischen Beurteilung der Frage nach der Erlaubtheit des Streiks zu berücksichtigen, daß jeder Streik an sich unerlaubt ist, der die höheren Interessen des öffentlichen Wohles schädigt oder unter den besonderen Umständen zu schädigen geeignet ist.

[1] A. Ap. S. VI, p. 568. — [2] Ib. p. 571.

Der Papst bringt ferner die Enzykliken Leo XIII. gegen die Irrtümer des Sozialismus in Erinnerung, nennt ihre Vorschriften *gravissima illa praecepta*, bestätigt sie und befiehlt, daß sie in den katholischen Vereinen und Versammlungen, in der kirchlichen Predigt und in der Presse beleuchtet und eingeschärft werden. Die Bischöfe werden beauftragt, dafür zu sorgen. Die Haupsache aber sei die Ermahnung zur brüderlichen Liebe nach dem göttlichen Gesetze der Caritas. Diese gegenseitige Liebe kann zwar die sozialen Unterschiede nicht aufheben, aber sie kann bewirken, daß sie erträglich werden.

Bei der Analyse der Krankheit des sozialen Körpers sieht der Papst die vierte und tiefste Ursache in dem sittlichen Verfalle, der in der maßlosen Begierde nach irdischen Gütern wurzelt: *Fluxa et caduca ita sitienter appeti bona, quasi non alia sint, eaque multo potiora, homini proposita ad comparandum*[1]. Die Wurzel aller sozialen Übel ist in den Worten des Völkerapostels[2] aufgedeckt: *Radix ... omnium malorum est cupiditas*[3]. Die perversen Schulen und die schlechte Presse haben, neben anderen Ursachen, den verderblichen Irrtum verbreitet, daß es kein ewiges Leben gebe, in dem man glücklich sein könne, weshalb man das Glück nur in den irdischen Gütern sucht. Weil diese Güter aber ungleich verteilt sind und die staatliche Gewalt doch den Besitz derselben schützt, darum wird sie gehaßt, werden die Begüterten beneidet und darum entstehen die Klassenkämpfe.

Dagegen hat Christus in der Bergpredigt[4] die Werke der irdischen Seligkeit erklärt und damit die Grundlagen der christlichen Philosophie gelegt. Dieser *divina philosophia* — die von Christus geoffenbart ist — liegt die Wahrheit zugrunde, daß die irdischen Güter nur den Schein des Guten haben, aber nicht das sind, was uns wahrhaft glücklich machen kann, denn das ist nur das höchste Gut, Gott selbst, in dessen Besitz unsere übernatürliche Seligkeit besteht: deshalb müssen wir, um auf Erden glücklich zu sein, lernen, um Gottes willen auch die irdischen Güter zu entbehren. Diese hochwichtige Glaubenslehre wird von den meisten vernachlässigt, von vielen vollständig vergessen. Allein die Herzen aller

[1] A. Ap. S. VI, p. 568. — [2] 1 Tim. 6, 10. — [3] A. Ap. S. VI, p. 573. — [4] Luc. 6, 20—22.

Menschen müssen nach dieser Lehre erneuert werden, sonst werden die Menschen und die Gesellschaft nicht zur Ruhe kommen. Endlich muß der Glaube an das Übernatürliche und damit die Verehrung der ewigen Güter, das Verlangen nach ihnen, die Hoffnung auf ihren Besitz unter den Menschen wieder ergrünen. Je mehr der übernatürliche Glaube (*Fides*) wieder bei den Menschen wächst, um so eher wird ihr maßloses Streben nach den nichtigen irdischen Gütern schwinden; und wenn die Caritas wieder aufersteht, werden allmählich die sozialen Bewegungen und Streitigkeiten zum Schweigen kommen.

## V

Der zweite Teil der Enzyklika handelt von der Lage der Kirche[1]. Er enthält die prinzipielle Beurteilung und gibt entsprechende praktische Vorschriften. Der Papst leitet diesen Teil seiner schmerzlichen Betrachtung mit dem Trost ein, den er aus der Hinterlassenschaft seines Vorgängers gewinnt, der durch sein heiliges Leben den Apostolischen Stuhl verherrlichte und zählt die großen Verdienste desselben um die Kirche pietätvoll auf: religiöser Eifer des Klerus, Frömmigkeit des christlichen Volkes, Aktion und Disziplin der katholischen Vereine, Neugründungen und Vermehrung der Bistümer, Erziehung der Kleriker nach der Strenge der alten Canones mit Rücksicht auf die Zeitverhältnisse, Beseitigung temerärer Neuerungen in der Theologie, Heiligung der Kirchenmusik und des Gottesdienstes, Ausbreitung des Christentums in den Missionen. Daran schließt er sein spezielles Pastoralprogramm an, dessen Hauptpunkte angegeben werden.

Das erste ist die für jede Gesellschaft notwendige innere Einheit, die Eintracht: *omnino Nobis faciendum est, ut dissentiones atque discordiae inter catholicos, quaecumque sunt, desinant esse, novae ne posthac oriantur, sed ii iam unum idemque omnes et sentiant et agant.* Der Papst konstatiert das Vorhandensein solcher Streitigkeiten und erklärt es geschichtlich. Die Feinde Gottes und der Kirche — das sind die Anhänger des modernen Unglaubens in der weltweiten Organisation der geheimen Gesellschaften, die notorisch den

[1] A. Ap. S. VI, p. 575, *Nunc autem.*

Glauben an Gott und den Bestand der Kirche vernichten wollen — säen listig den Samen der Zwietracht unter den Katholiken aus, weil jeder innere Streit der Katholiken einen Sieg für die Feinde der Kirche bedeutet. Dieser Plan ist ihnen leider so oft geglückt — zum Schaden der Religion. Wie das geschehen ist zur Zeit des Deismus und der Aufklärung, des Jansenismus, Gallikanismus und weiterhin, hat Albert M. Weiß erst wieder neuerdings aus der Geschichte des Liberalismus gezeigt[1].

Um die vorhandenen inneren Streitigkeiten zu beseitigen und die Entstehung neuer zu verhüten, will der Papst zunächst den Gehorsam gegen die legitime Autorität wieder herstellen: *Itaque ubi potestas legitima quid certo praeceperit, nemini fas esto negligere praeceptum, propterea quia non probatur sibi: sed quod cuique videatur, id quisque subiiciat eius auctoritati, cui subest, eique, ex officii conscientia, pareat.* Ferner die Autorität des von Gott gegebenen kirchlichen Lehramtes: *Item nemo privatus, vel libris diariisve vulgandis vel sermonibus publice habendis, se in Ecclesia pro magistro gerat.* Nur das Lehramt der Kirche hat das volle Recht *pro arbitratu* zu sprechen, wenn es will: die übrigen haben ihm gegenüber die Pflicht des religiösen Gehorsams. Bei solchen Problemen, worüber man dafür und dagegen disputieren kann, ohne daß der Glaube und die Disziplin verletzt wird, hat jeder das Recht, seine Ansicht zu äußern und zu verteidigen, solange als noch kein Urteil des Apostolischen Stuhles ergangen ist. Nur muß man dabei maßvoll in der Sprache bleiben, um keinen schweren Verstoß gegen die Caritas zu begehen. Auch dürfen die Anhänger der gegenteiligen Ansicht bloß deshalb, weil sie die andere Ansicht halten, nocht nicht als im Glauben oder wegen nicht korrekter Disziplin verdächtigt werden. Durch diese weise Vorschrift ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß Ansichten, die offen dem kirchlichen Glauben oder der Disziplin widersprechen, auch offen als solche bezeichnet werden dürfen. Endlich befiehlt der Papst noch, man solle sich gewisser Bezeichnungen enthalten, die kürzlich aufgekommen sind, um Katholiken von einander zu unterscheiden. Damit meint er offenbar auch den Namen integrale Katholiken, um den bekanntlich in den letzten Jahren viel gestritten

[1] Albert M. Weiß, Liberalismus und Christentum, Trier 1914.

wurde, besonders in Frankreich. Benedikt XV. will, daß solche Namen vermieden werden, nicht bloß als Neuerungen, *profanes vocum novitates*, die weder der Wahrheit noch der Billigkeit entsprechen, sondern auch deshalb, weil daraus große Verwirrung unter den Katholiken und große Konfusion der Begriffe entsteht. Der Name „integrale Katholiken“ war unter Pius X. von einem Teile der katholischen Presse im Kampfe gegen den Liberalismus angenommen, dessen Anhänger vielfach gegen die kirchliche Autorität revoltierten, sich dabei aber als Katholiken aufspielten. Die der Kirche und dem Papst gehorsame Presse hat aber damit nur die Integrität ihres Glaubens und ihres Gehorsams ausdrücken wollen. Die Gegner unterstellten ihnen jedoch andere Absichten und ein Mißbrauch des Namens war nicht ausgeschlossen. Diejenigen, welche ihn unter dem Pontifikate Pius X. in gutem Glauben gebrauchten, sind daher durch diesen Befehl Benedikts deswegen nicht getadelt; sie werden sich aber selbstverständlich dieses Namens nun nicht mehr bedienen. Die veränderten Umstände rechtfertigen das Verbot vollkommen. An sich ist eine solche Neuerung auch nicht nötig, wie die Enzyklika weiter ausführt: *Vis et natura catholicae fidei est eiusmodi, ut nihil ei possit addi, nihil demi: aut omnis tenetur, aut omnis abiicitur.* Denn objektiv genommen, ist der katholische Glaube der Inhalt der positiven Offenbarung, aus deren Quellen ein Dogma abgeleitet werden kann. Subjektiv betrachtet, ist der Glaube als göttliche Tugend der Akt des Verstandes, der in der freiwillig gewollten Zustimmung zum Inhalt des von der Kirche als geoffenbart garantierten Dogmas besteht, weil dasselbe von Gott selbst geoffenbart worden ist. Wer daher auch nur ein einziges Dogma leugnet, leugnet damit die Göttlichkeit der Offenbarung überhaupt und verliert dadurch den Glauben als habituelle Tugend. Non igitur opus est appositis ad professionem catholicam significandam; satis habeat unusquisque ita profiteri: „Christianus mihi nomen, catholicus cognomen[1];“ tantum studeat se revera

[1] S. Pacianus († c. a. 390), ep. 1, c. 4 ad Sympronianum: Christianus mihi nomen est, catholicus vero cognomen; illud me nuncupat, istud ostendit; hoc probor, inde significor. Et si reddenda postremo catholici vocabuli ratio est et exprimenda de graeco interpretatione romana: catholicus ubique unum, vel ut doctiores putant, obedientia omnium nuncupatur mandatorum scilicet Dei. Ergo qui

eum esse, qui nominatur. — Wir sind daher jetzt in einer viel leichteren Lage. Wenn unsere Gegner ein Dogma leugnen, so brauchen wir nicht mit dem unbestimmten Begriffe einer nicht integralen Ansicht zu operieren, sondern können es direkt als häretisch bezeichnen und dadurch jede Konfusion vermeiden. Der Ausdruck „integraler Glaube" wird jedoch von der Enzyklika, die ihn selbst gebraucht, nicht getadelt. Die Integrität des Glaubens ist auch seit altersher von den Päpsten betont worden[1].

Endlich erklärt der Papst noch: Die Kirche fordert jetzt von den Katholiken, die für den allgemeinen Nutzen der katholischen Sache arbeiten, sich nicht länger bei Fragen aufzuhalten, bei denen kein Nutzen herauskommt. Sie verlangt vielmehr von ihnen, daß sie den Glauben integral, das heißt vollständig mit allen seinen Teilen, und unversehrt von jedem Anhauch des Irrtums bewahren: *postulat, ut summo opere contendant integram conservare fidem et incolumem ab omni erroris afflatu, sequentes eum maxime, quem Christus constituit custodem et interpretem veritatis.* Wächter und Erklärer der Wahrheit ist aber der oberste Lehrer der Kirche, der römische Papst. Daran knüpft Benedikt die Verurteilung des aus der falschen Autonomie der Vernunft, aus dem Rationalismus entsprungenen Modernismus, indem er die feierliche Verurteilung dieser „Summe aller Irrtümer[2]" durch Pius X.[3] im ganzen Umfang erneuert. Und weil diese *pestifera lues*[4] noch nicht ganz und gar unterdrückt

---

catholicus, idem obediens, idem est christianus, atque ita catholicus christianus est. Quare ab haeretico nomine noster populus hac appelatione dividitur, cum catholicus nuncupatur (Ed. Manut., Romae 1564, p. 193).

[1] Commer, Divus Thomas I, p. 284—286.

[2] *Omnium haereseon collectum.* Ebenso definierte Pius X. den Modernismus, Alloc. Consist. *Accogliamo*, 17. April 1907 (A. Pont. V. p. 129): non è un' eresia, ma il compendio e il veleno di tutte le eresie, che tende a scalzare fondamenti della fede ed annientare il cristianesimo. Enc. *Pascendi*, 7 sept. 1907 (Denzinger nr. 2105): Jam systema universum uno quasi obtutu respicientes, nemo mirabitur si sic illud definimus, ut omnium haereseon coulectum esse affirmemus. Motu proprio *Praestantia Scripturae,* 18 nov. 1907 (A. S. S. XL, p. 725). Errorum omnium summa: Motu pr. *Sacrorum Antistitum*, 1 sept. 1910 (A. Ap. S. II, p. 377).

[3] Divus Thomas I, p. 413—417.

[4] Pii X. Ep. ad Card. Ferrari, 6 iun. 1910 (A. Ap. S. II, p. 512): lues modernismi. Alloc. Consist. *Gratum quidem*, 27 nov. 1911 (A. Ap. S. III, p. 587): pestis modernistica.

ist, sondern bis heute noch hier und dort im Verborgenen schleicht, soll man sich vor der Ansteckung hüten. Die Katholiken sollen aber nicht bloß die ausdrücklichen Irrtümer, sondern den Geist der Modernisten verabscheuen. Dieser Geist zeigt sich darin, daß man alles, was an das Alte in der Kirche erinnert, mit Ekel abweist, das Neue aber überall gierig aufsucht; in der Weise, wie man über göttliche Dinge spricht, in der Feier des Gottesdienstes, in katholischen Einrichtungen, sogar in der privaten Übung der Frömmigkeit. Diese Erscheinungen, die zweifellos in ihrer konsequenten Fortentwicklung zu den verurteilten Glaubensirrtümern des Modernismus führen, offenbaren sich auf theologischem Gebiete, *in ratione loquendi de rebus divinis*, z. B. in der Geringschätzung der Lehren der Kirchenväter und der Scholastik, insbesondere der Lehre des heiligen Thomas und in der kritiklosen Bewunderung der modernen Philosophie, in der Infiltration der Kantschen Ansichten. Auf dem Gebiete des Kultus, *in celebritate divini cultus*: Reformvorschläge, die der kirchlichen Überlieferung und Gewohnheit widersprechen, wie z. B. der Vorschlag, eine abendliche Messe und Kommunion einzuführen. *In catholicis institutis*: z. B. in der interkonfessionellen Gestaltung des Vereinslebens. *In privata ipsa exercitatione pietatis*: unter der Maske der Innerlichkeit verbirgt sich eine undogmatische subjektive Gefühlsmystik, die das Übernatürliche profaniert.

Demgegenüber soll das alte Gesetz heilig gehalten werden: *Nihil innovetur, nisi quod traditum est*[1]. Es dürfen keine Neuerungen eingeführt werden, die nicht in der kirchlichen Tradition begründet sind. Dieses Gesetz muß auf dem Gebiet des Glaubens unverletzt gewahrt werden. Es gilt aber auch auf dem Gebiete, das eine Veränderung zuläßt, in Sachen der Disziplin, denn auch hier ist die Regel: *Non nova, sed noviter*[2], es soll nicht etwas ganz Neues erfunden werden, sondern die alten Einrichtungen sollen gemäß den Umständen auf neue Weise wieder belebt und damit die Substanz und der Geist der Überlieferung erhalten werden.

Mit einem sehr glücklichen inneren Übergang vom Gebiete des Glaubens, von dem zuletzt die Rede war,

---

[1] S. Stephani I. fragm. ep. ad Cyprian. (Denzinger nr. 46).

[2] S. Vincentius Lirinensis, Commonitor. c. 23: Eadem tamen quae didicisti doce, ut cum dicas nove, non dicas nova.

kommt die Enzyklika auf das katholische Vereinsleben. Weil die Menschen am meisten durch brüderliche Ermahnungen und gegenseitiges Beispiel sich zum offenen Bekenntnis des katholischen Glaubens und zu einem Leben, das mit dem Glauben übereinstimmt, begeistern lassen, so freut sich der Papst über die Neugründung von katholischen Vereinigungen. Er will, daß sie unter seinem Schutze auch zur Blüte gelangen. Das wird aber nur geschehen, wenn sie den Vorschriften, die der Apostolische Stuhl schon gegeben hat oder in Zukunft geben wird, beständig und treu Gehorsam leisten. Zu jenen Vorschriften gehören bekanntlich auch die von Pius X. in der Enzyklika *Singulari quadam*[1] enthaltenen Gesetze über die katholischen Vereine, die hienach in voller Kraft bestehen bleiben.

Endlich ermahnt der Papst die Bischöfe zur Sorge für den Klerus: die Heiligung der Priester sowie der Unterricht und die Heranbildung der Kandidaten des klerikalen Standes ist für das Wohl der Kirche das Wichtigste. Er schärft deshalb die Beobachtung der Verordnungen seiner beiden letzten Vorgänger ein, besonders die von Pius erlassene *Exhortatio ad Clerum*[2]. Damit verbindet er noch die Mahnung an den Klerus zum Gehorsam gegen den Bischof[3], indem er die innige Verbindung des Klerus mit dem Bischof aus dem Wesen der Kirche erklärt, nach dem alten Satze: *cum Ecclesia non esse, qui cum Episcopo non sit*[4].

## VI

Die kurze, aber kraftvolle Peroratio schließt die Gedankenkette mit dem letzten Ringe, der sie an den An-

---

[1] Pii X. Enc. *Singulari quadam,* 25 sept. 1912 (A. Ap. S. IV, p. 657). Vgl. Divus Thomas I, p. 293.

[2] Pii X. Exhortatio ad Clerum catholicum *Haerent animo penitus,* 4 aug. 1908 (A. S. Sedis XLI, p. 555).

[3] Leonis XIII. Enc. *Cum multa,* 8 dec. 1882 (Lämmer, Institutionen[2], p. 215, Note 1). cf. Pii X. Alloc. Consist., 6 dec. 1906, de mira Episcoporum concordia cum S. Sede deque eadem exoptanda fidelium cum Episcopis concordia (A. S. S. XXXIX, p. 582. Cf. Declaratio S. C. Consistorialis, 6. dec. 1914, A. Ap. S. VI, p. 698).

[4] S. Cyprian. ep. 66 (ed. Hartel II, p. 733): etsi contumax ac superba obaudire nolentium multidudo discedat, ecclesia tamen a Christo non recedit, et illi sunt ecclesia plebs sacerdoti unita et pastori suo grex adhaerens. Unde scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo et si qui cum episcopo non sit in ecclesia non esse . . .

fang anknüpft: mit der Bitte um das Ende des unheilvollen Krieges, auf daß die Gesellschaft nach Wiederherstellung des Friedens wahrhaft fortschreite in staatlicher und menschlicher Ausbildung, die Kirche aber, durch keine Hindernisse mehr aufgehalten, an jedem Saum und auf jedem Teil der Länder fortfahren könne, dem Menschen Hilfe und Heil zu bringen. Der Papst erwähnt dann noch das Haupthindernis, das dem Wirken der Kirche in den Weg gelegt ist. Die Ausführung dieses Punktes ist mit Recht an den Schluß gestellt, weil er die Lebensinteressen der Kirche betrifft und sowohl dogmatisch wie kirchenpolitisch von aktuellster Bedeutung ist. Der Papst konstatiert, daß die Kirche schon seit längerer Zeit nicht mehr die volle Freiheit genießt, die sie zur Erfüllung ihres Zweckes nötig hat: *qua opus habet.* Der seltene Ausdruck opus habeo[1] = opus est mihi, bedeutet ebenso wie das griechische ἔργον ἐστί etwas, was zweckentsprechend ist und deshalb geschehen muß[2]. *Scilicet ex quo caput eius Pontifex Romanus illo coepit carere praesidio, quod, divinae providentiae nutu, labentibus saeculis nactus erat ad eandem tuendam libertatem.* Gemeint ist der Verlust der weltlichen Herrschaft des Papstes.

Der Papst spricht in diesem an die ganze Kirche gerichteten Satze ein dogmatisches Urteil aus, weil der Gegenstand desselben das Wesen der Kirche betrifft, die ein Glaubensartikel ist. Er lehrt damit folgende Wahrheiten:

1. Die Kirche bedarf notwendig voller Freiheit, um ihre Mission zu erfüllen. Das ist de fide.

2. Der römische Papst, der das monarchische Oberhaupt der Kirche ist — was ebenfalls de fide ist —, muß kraft seines Amtes die Freiheit der Kirche schützen. Das ist ebenfalls de fide.

3. Zur Erfüllung dieser Aufgaben, also für die der Kirche nötige Freiheit, ist die Freiheit des souveränen Oberhauptes der Kirche erforderlich. Dieser Satz ist in dem vorausgehenden als logische Konsequenz enthalten.

4. Im Laufe der Jahrhunderte ist ein weltlicher Kirchenstaat der Päpste entstanden, der tatsächlich zum

[1] Collumella (unter dem Kaiser Tiberius Claudius Nero), de re rustica 9, 1 med.

[2] Cf. Cicero, Div. 2, 4; Fam. 1, 9 f.

Schutze der Freiheit des Papstes und der Kirche gedient hat. Das ist eine unleugbare historische Tatsache.

5. Dieses Schutzmittel ist dem Papste durch den Willen der göttlichen Vorsehung gegeben worden. Denn da die göttliche Vorsehung, gemäß der ausdrücklichen Verheißung des Herrn, über die Schicksale der Kirche und ihres Monarchen wacht und sie in besonderer Weise übernatürlich schützt, so kann eine historische Einrichtung, wie es die weltliche Herrschaft war, die offenbar der Kirche solange Zeit hindurch zum Schutze gedient hat, nur durch das Walten derjenigen höchsten historischen Wirkursache getroffen und bewahrt sein, welche das Beste der Kirche will und durchführt, zumal die ganze Geschichte der weltlichen Herrschaft weder aus dem Zufall noch aus dem Wirken rein menschlicher Faktoren vernünftigerweise erklärbar ist. Demnach ist es eine weitere dogmatische Wahrheit, daß das Institut einer weltlichen Herrschaft der Päpste im allgemeinen eine Fügung der göttlichen Vorsehung ist.

Der Papst fügt weiter den Nachweis hinzu, daß der Verlust jenes Schutzmittels notwendigerweise für die Kirche schädlich ist. Es mußte daraus notwendig Verwirrung unter den Katholiken entstehen; denn alle, die sich im Glauben als Kinder des römischen Papstes bekennen, verlangen mit vollem Recht, daß ihr geistlicher Vater in der Verwaltung seines apostolischen Amtes von jeder anderen menschlichen, staatlichen Gewalt wahrhaft unabhängig ist und auch wirklich so erscheint, um jeden Zweifel an der Freiheit seiner Regierung auszuschließen. Damit ist die Forderung der vollen souveränen Freiheit des Papstes kategorisch begründet. Benedikt XV. enthält sich in der Enzyklika, die Folgerungen aus diesen Sätzen auszusprechen, weil sie sozusagen von selbst von der Geschichte gezogen und vollzogen werden, wofür die Vorsehung Sorge tragen wird. Aber er spricht die Hoffnung auf die volle Freiheit in dem dringenden Wunsche aus und verbindet ihn mit dem Wunsche nach baldiger friedlicher Versöhnung der Völker: es möge die abnorme Lage, in der sich das Oberhaupt der Kirche jetzt befindet, aufhören, weil sie selbst für die Beruhigung der Völker aus mehr als einem Grunde schweren Schaden mit bringt. Zuletzt erneuert er noch ausdrücklich die wiederholten Proteste[1] seiner Vorgänger: sie haben

[1] Vgl. Divus Thomas I, p. 400–405.

es nicht aus menschlichen Beweggründen getan, sondern im Bewußtsein der heiligen Verpflichtungen, die ihnen oblagen, nämlich zur Verteidigung der Rechte und der Würde des Apostolischen Stuhles.

Zuletzt ruft er, im Namen der ganzen Menschheit, Gott an, den Frieden zu geben: denn der Wille der Fürsten[1] und aller, die den Greueln des Krieges ein Ende machen können, liegt in der Hand Gottes. — Mit der Spendung des Apostolischen Segens, der ein Sakramentale ist und nach dem Glauben der Kirche und nach der Verheißung Christi göttliche Gnadenwirkungen des Herrn herbeiführt, schließt der Statthalter Christi seine erste Enzyklika.

## VII

Der knappe Kommentar zur Enzyklika, der ihren reichen Inhalt noch lange nicht erschöpft, würde unvollständig bleiben, wenn wir verzichten wollten, die Bedeutung der monumentalen Urkunde wenigstens kurz zu begründen. Dazu ist es unerläßlich, aus dem Rahmen derselben herauszutreten und einen weiteren Aussichtspunkt zu suchen.

Auch die Enzyklika hat eine Vorgeschichte: sie hilft, den Geist des päpstlichen Schreibens besser zu verstehen. Wir beschränken uns dabei auf die offiziellen Urkunden. Das hohe Lob, das die Enzyklika dem verewigten Papste spendet, erklang schon im Rogitus sepulturae[2], den der Kanonikus Giuseppe Cascioli am 23. August des vorigen Jahres in der vatikanischen Krypta verlas. Es steigerte sich in dem Elogium[3], das Mgr. Aurelio Galli darnach hielt und sprach aus den vier klassischen Eulogia[4], die derselbe für den Katafalk bei den Exequien in der Sixtinischen Kapelle verfaßt hatte. Ebenso in der Oratio de Pontifice defuncto[5], welche Mgr. Pacifico Massella am 30. August bei den letzten Exequien hielt. Die wichtige Oratio de Pontifice eligendo[6], die am 31. August vor den zum Konklave versammelten Kardinälen von Mgr. Galli

---

[1] Proverb. 21, 1: Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini: quocumque voluerit, inclinabit illud. Esther 15, 11: Convertitque Deus spiritum regis in mansuetudinem...

[2] A. Ap. S. VI, p. 428. — [3] p. 430—31. — [4] p. 434. — [5] p. 434—39. — [6] p. 481.

gehalten wurde, klang aus im Lobe Pius X. Alle diese Akte hatten die Genehmigung des Hl. Kollegiums und sind deshalb die Stimme der verwaisten römischen Kirche. In der Hortatio ad universos orbis catholicos vom 8. September[1] erhob der neue Papst seine autoritative Stimme zu dem gleichen Lob. Er wiederholte es noch stärker in der Enzyklika[2] vom 1. November und in der Allocutio[3] an die Kardinäle am 24. Dezember. Später drückte er auch den dringenden Wunsch aus, daß dieses Lob aus aller Munde erklingen möge. Durch die Verkündung der großen Verdienste seines Vorgängers um die Kirche hat Benedikt, ähnlich wie Pius X. gegenüber seinem Vorgänger Leo XIII., die Kontinuität des Geistes und die Einheit, die dem Papsttum als Apostolat eigen ist, schon in seinem Regierungsprogramm offenbaren wollen.

In jener großartigen Rede, die Mgr. Galli unmittelbar vor Eröffnung des Konklaves an die Wähler hielt, entwickelte derselbe Gedanken über die Lage der Welt und der Kirche, die auch in der Enzyklika Benedikts enthalten und weiter ausgeführt sind. Der Redner wollte die Anforderungen zeigen, welche die Kirche an den künftigen Papst stellen müßte und entwarf dazu das Bild des idealen Papstes unserer Zeit. Es wäre daher gewiß berechtigt, jene Rede des päpstlichen Latinisten als eine materielle Quelle der Enzyklika anzusehen. Nur darf man dabei nicht außer acht lassen, daß die Gedanken, welche daraus in die Enzyklika aufgenommen wurden, keine subjektiven Ansichten sind, sondern vielmehr die Auffassung und Lehre der Kirche wiedergeben. Die Übereinstimmung der Enzyklika mit jener Rede Gallis ist daher nur ein Beweis für die Übereinstimmung mit der kirchlichen Tradition, die in jener Rede einen oratorischen, in der Enzyklika aber ihren lehramtlichen Ausdruck gefunden hat. Es ist ferner ein Beweis für die Hoheit des Geistes, von dem Benedikt erfüllt ist, daß er es nicht unter seiner Würde hielt, die Gedankenreihe zu autorisieren, welche schon im Namen der verwaisten Kirche ausgesprochen war. Der übrige Inhalt der Enzyklika und die Entwicklung des Pastoralprogramms sind ganz das geistige Eigentum des Papstes und beweisen seine originelle Auffassung, obwohl auch sie den Anforderungen

---

[1] p. 501. — [2] p. 575. — [3] Alloc. *Di accogliere*, p. 694.

jener Rede an das Papstideal entsprechen — was wiederum ein Zeichen dafür ist, wie hochideal Benedikt selbst seine göttliche Berufung und sein apostolisches Amt erfaßt und wie groß die Majestät[1] des römischen Papstes sein muß, dessen höchste Autorität bei allem Wandel der Zeiten in so erhabener Kontinuität erscheint. Und wenn man in Benedikt XV., der von demselben erzbischöflichen Stuhle der docta Bononia auf die Cathedra Petri stieg, wie 174 Jahre früher der vierzehnte Benedikt, gern den Nachfolger des großen Kanonisten Prosper Lambertini begrüßt, so wird man die Ähnlichkeit des juridischen Geistes beider Päpste zugeben, aber schon jetzt erkennen, daß der fünfzehnte Träger des gesegneten Namens den hochgelehrten Bologneser durch seine Weltkirchenpolitik in einer viel schwierigeren Lage zu überflügeln berufen und begnadet ist.

Die aktuelle Bedeutung der Enzyklika liegt vorab darin, daß sie ein historisches Denkmal der Friedensarbeit des Papsttums ist, die zum Apostolat im höchsten Sinne gehört. Was Benedikt XV. auf diplomatischem Wege von Anfang seiner Regierung an getan, um die Schrecken des Weltkrieges zu mildern, welche Verhandlungen er persönlich mit den Souveränen und anderen einflußreichen Personen geführt hat, um das Weitergreifen der Feuersbrunst zu verhüten, den Friedensschluß zu erleichtern, zu beschleunigen, ist nach der Beschaffenheit dieser Dinge nicht alles in die Öffentlichkeit gedrungen, nicht urkundlich zu belegen. Verhältnismäßig nur sehr Weniges ist in der Tagespresse bekannt und gewürdigt worden. Die rastlose Friedenstätigkeit des Papstes kann man ahnen aus den Klagen, denen er in wenigen Dokumenten der offiziellen Akten des Apostolischen Stuhles Ausdruck gab.

Der erste Schritt war die Hortatio vom 8. September[2] (1914): ernste Mahnung zum Frieden und zum Gebete dafür — gleichsam das Programm der großen Enzyklika. Vor dem Erscheinen der letzteren ergingen noch zwei wichtige päpstliche Äußerungen: das Trostschreiben an den Erzbischof von Reims, Kardinal Luçon, vom 16. Oktober[3],

[1] S. Thomas: Ep. ad Hebr. c. 1 lect. 1: maiestas proprie est summa potestas.
[2] A. Ap. S. VI, p. 501.
[3] Ep. *C'est avec un interêt,* p. 541.

worin der Papst die Aufmerksamkeit auf das historische Interesse der Denkmäler dieser alten Stadt lenkt, um ihre Schonung zu erwirken. Ferner das Schreiben an den Erzbischof von Köln, Kardinal Hartmann, vom 18. Oktober[1]: der Papst dankt ihm für seine Bemühungen und dem Kaiser von Deutschland für dessen gnädige Genehmigung einer bevorzugten Behandlung der kriegsgefangenen Priester und erhofft die Nachahmung dieses edlen Beispiels durch die anderen Mächte.

Nach Erlaß der Enzyklika vom 1. November[2] folgte das Schreiben an den Erzbischof Dobrecic von Antivari vom 8. November[3], welches die Caritas gegen die in seiner Diözese befindlichen Kriegsgefangenen, vor allem die Kranken und Verwundeten ohne Unterschied der Religion und Nationalität empfiehlt und ebenfalls zur Nachahmung auffordert. Am 10. November kam ein Dekret der S. Congregatio pro negotiis ecclesiasticis extraordinariis[4], das für die geistlichen Bedürfnisse der Soldaten durch Skapulier-Ablässe Vorsorge traf. Am 8. Dezember erfolgte ein Schreiben an Kardinal Mercier, Primas von Belgien und Erzbischof von Malines[5]: der Papst bedauert darin die traurige Lage der belgischen Nation und überweist den ihm angebotenen Peterspfennig für das notleidende belgische Volk. Am 13. Dezember konnte der offiziöse „Osservatore Romano" die Bemühungen des Papstes um einen Waffenstillstand für den Weihnachtsfeiertag vermelden[6], die aber leider am Widerstande, den hauptsächlich Rußland entgegensetzte, gescheitert sind. Am 18. Dezember publizierte die Poenitentiarie[7] ein Dekret, das den Militärgeistlichen besondere Fakultäten zur Spendung des Bußsakramentes verlieh. Am 21. Dezember folgte wieder ein allgemeines Dekret der Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten de cura captivorum a clero habenda[8] und am 22. Dezember ein diesbezügliches Schreiben des Kardinal-Staatssekretärs an die Kardinal-Erzbischöfe der einzelnen Nationen[9]. Am 24. Dezember

[1] Ep. *Gratum quidem*, p. 512. — [2] p. 565. — [3] Ep. *Ex quo Pontificatum* p 546. — [4] p. 673. — [5] Ep. *Cum de fidelibus*, p. 668. — [6] Acta Pontificia XIII (1915), p. 53. — [7] A. Ap. S., p. 712. [8] p. 710.

[9] p. 711. Credo superfluo aggiungere che, quando nel Decreto si parla di prigionieri, Sua Santità intende che non si faccia distinzione nè di religione, nè di nazione, nè di lingua ... (712).

hielt der Heilige Vater vor den zur Weihnachtsgratulation versammelten Kardinälen die Allocutio *Di accogliere*[1]. Er habe eingedenk seiner mehr als menschlichen Mission keinen Weg unversucht gelassen, damit der Rat, der Wille und das Bedürfnis des Friedens gut aufgenommen würde. Er beklagt es tief, daß sein Vorschlag für eine kurze Waffenruhe zu Weihnachten keinen Erfolg gehabt habe. Desungeachtet will er alle Anstrengungen fortsetzen, um das Ende des Krieges zu beschleunigen oder wenigstens die traurigen Folgen zu erleichtern. Er habe deshalb den Austausch der zum Kriegsdienst untauglich gewordenen Kriegsgefangenen befürwortet und erwähnt noch andere Maßnahmen. Am 31. Dezember sandte er ein Telegramm an den Kaiser von Österreich wegen des Austausches der Kriegsgefangenen und erhielt am 1. Januar eine zustimmende Antwort. Am Neujahrstage 1915 erging ein ähnliches Telegramm an den Kaiser von Deutschland, das derselbe ebenso zustimmend am 2. Januar beantwortet; diese beiden Depeschen wurden am 2. Januar vom Großen Deutschen Hauptquartier veröffentlicht. Weitere Verhandlungen des Papstes darüber mit den übrigen Kombattanten versprechen einen glücklichen Erfolg. Am 4. Januar beantwortete der Kardinal-Staatssekretär telegraphisch eine Anfrage des „Daily Chronicle“ in London über die Gefühle des Papstes: „Der Papst, als gemeinsamer Vater der Gläubigen, weint über den Krieg und da er ihn nicht anhalten kann, tut er sein Möglichstes, um die schmerzlichen Folgen desselben für die armen Gefangenen und ihre trostlosen Familien zu mildern. Gleichzeitig erhebt er seine heißen Gebete zum Erlöser unser aller, Jesus Christus, dem Friedensfürsten, damit Er den Regierenden der kriegführenden Nationen Gefühle der christlichen Caritas einflösse, die dem greulichen Kriege, der die Menschheit tief betrübt, endlich ein Ende machen. Die Presse aller Länder sollte dieser heiligen Friedensmission ihren mächtigen Beistand leihen[2].“ Am 11. Januar erging ein Erlaß des päpstlichen Staatssekretariates[3] über die Abhaltung eines Sühnegottesdienstes der Katholiken zur Erwirkung des Friedens, der in ganz Europa auf den 7. Februar, in den übrigen Weltteilen auf den 21. März anberaumt wurde. Ein dafür bestimmtes italienisches Gebet um Frieden, das

[1] A. Ap. S., p. 694. — [2] Acta Pont. XIII, p. 50. — [3] A. Ap. S. VII, p. 8.

der Papst selbst verfaßt hatte, wurde hinzugefügt[1]. Der Erlaß mit dem Gebete wurde in authentischer Übersetzung in sieben Sprachen[2] publiziert: französisch, englisch, deutsch, spanisch, portugiesisch, russisch und polnisch. Das offizielle Friedensgebet machte nur in Frankreich Schwierigkeiten, die Regierung ließ es konfiszieren, weil es nur ein Gebet um Frieden und nicht um den Sieg der französischen Waffen sei! Am 7. Februar erschien der Papst selbst tiefbewegt bei dem angesagten feierlichen Gottesdienst in der geschlossenen Peterskirche, die von 30.000 Menschen gefüllt war. Am 22. Januar fand ein Kardinalskonsistorium im Vatikan statt, bei welchem der Papst die Allocutio *Convocare vos*[3] hielt und seine Neutralität motivierte.

Diese letzte Allokution ist nächst der Enzyklika die wichtigste Kundgebung, weil sie die prinzipielle Stellung des Heiligen Stuhles genau darlegt und aus dem Wesen desselben erklärt. Der römische Papst ist von Gott zum höchsten Erklärer und Verteidiger des ewigen Gesetzes eingesetzt: *summus legis aeternae interpres et vindex.* Das ewige Gesetz[4] ist aber der Plan der göttlichen Weisheit, die alle Tätigkeiten und Bewegungen der Geschöpfe dirigiert und den der vernunftbegabte Mensch aus den Wirkungen erkennt. Alle anderen Gesetze sind aus dem ewigen Gesetze hergeleitet, soweit sie ein Ausdruck der richtigen Vernunft sind. Das von Gott in seiner Kirche errichtete oberste Lehramt hat daher die Aufgabe, zu erklären, was recht und unrecht ist und das Gewissen der Gläubigen darnach zu leiten. Deshalb ist es das Amt des Papstes, zu verkünden, daß niemand befugt ist, aus irgendwelcher Ursache die Gerechtigkeit zu verletzen und darum muß der Papst jegliche Verletzungen des Rechtes wo sie auch geschehen sind, durchaus verurteilen: *id quod Nos apertissime edicimus, quaslibet iuris violationes, ubicumque demum factae sint, magnopere reprobantes.* Das also ist die Aufgabe des Papsttums. Dagegen würde es weder zweckmäßig noch nützlich sein, die päpstliche Autorität in die Streitigkeiten der kriegführenden Teile zu verwickeln. Daher darf der Apostolische Stuhl in diesem Ringen nur neutral bleiben, obwohl er nicht ohne Sorge darum sein kann. Denn erstens muß der

---

[1] ib. p. 9. — [2] p. 10—25. — [3] p. 33, ital. Übersetzung *Nel intento* p. 36. — [4] S. Thomas, S. Th. 1. II. q. 91 a. 1; q. 93.

römische Papst als Stellvertreter Christi, der für alle Menschen und für jeden einzelnen gestorben ist, alle, die mit einander kämpfen, mit derselben übernatürlichen Liebe umfassen; zweitens hat er als Vater der katholischen Kirche auf beiden Seiten sehr zahlreiche Kinder, für deren aller ewiges Heil er gleich besorgt sein muß. Er muß also notwendigerweise bei ihnen nicht ihre besonderen Gründe, durch die sie von einander geschieden sind, berücksichtigen, sondern vielmehr das gemeinsame Band des Glaubens, das sie noch an einander knüpft. Wenn er anders handeln wollte, so würde das nicht nur der Sache des Friedens nichts helfen, sondern auch die innere Ruhe und Eintracht der Kirche großen Störungen preisgeben. Nach dieser Erklärung appelliert er noch — vom Standpunkt des Naturrechtes — an die Gefühle der Menschlichkeit, indem er die Mächte, die im Kriege fremdes Gebiet beschreiten, beschwört, sie mögen nicht mehr Verwüstung hineintragen, als zur Okkupation nötig ist, und, was noch wichtiger sei, die Gefühle der Einwohner nicht an ihrem Teuersten umsonst verwunden, nämlich bezüglich der Tempel und ihrer Verwalter, der Rechte der Religion und des Glaubens. Er begreift auch, wie schwer für diejenigen, deren Land vom Feinde besetzt ist, die Unterwerfung unter Fremde sein muß. Aber sie sollen ihre Lage nicht noch schlimmer machen, besonders dadurch, daß sie aus Eifer für die Wiedererlangung der Freiheit die Leitung der öffentlichen Ordnung verhindern. Zum Schlusse verkündet er die schon berührte Sühneandacht, deren moralische Wirkung in der katholischen Welt und deren übernatürlicher Einfluß nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Am 28. Januar verlieh das hl. Offizium allen Priestern das Privilegium Altaris für die im Kriege gefallenen Personen[1]. Am 6. Februar erließ die Apostolische Pönitenziarie eine Deklaration über die den Soldaten zu spendende sakramentale Absolution[2]. Am 4. Februar erfolgte durch Dekret des hl Offizium eine Erweiterung der Weihevollmachten während des Krieges[3]. Der letzte Schritt des Papstes, der bis jetzt in den Acta Apostolicae Sedis noch nicht publiziert ist, war ein Vorschlag zu einer Waffenruhe in der Karwoche. Damit müssen wir den Bericht über die bisherige Aktion des Papstes abschließen.

[1] A. Ap. S. VII, p. 66. — [2] Ib. p. 72. — [3] Ib. p. 66.

Durch seine Friedensaktion hat Benedikt XV. das Prestige des Heiligen Stuhles in hohem Grade gefördert nicht nur bei den kriegführenden Mächten, sondern überall. Er hat gezeigt, daß es noch eine Macht gibt, die wahrhaft neutral und objektiv ist und über allen Parteien steht. Diese Macht ist beseelt von gutem Willen und vermag den Völkern einen dauernden Frieden zu verschaffen und ihn durch ihren starken moralischen Einfluß zu garantieren, wenn man sie hören, sie beachten will. Wäre sie nicht so gebunden, so würde sie jetzt schon imstande sein, in diesen Streitigkeiten zu vermitteln und dadurch den Frieden zu ermöglichen. Für das Wachstum des päpstlichen Ansehens zeugt vor allem die Entsendung eines außerordentlichen Gesandten Englands bei dem Heiligen Stuhle, freilich nur für die Dauer des Krieges und nach vorheriger Verständigung mit dem Quirinal, was für die Lage des Papstes sehr bezeichnend ist! Ebenso hat die holländische Regierung sich mit dem Gedanken einer diplomatischen Vertretung vertraut gemacht. Auch von einem Versuch der Annäherung Frankreichs an den päpstlichen Stuhl ist die Rede gewesen. Die Not des Krieges lehrt zwar die französische Regierung noch nicht beten, aber ebensogut wie sie Japan um Hilfe anfleht, erkennt sie auch im Papste eine Macht an, die ihr helfen könnte.

Durch seine Friedensaktion hat sich der Heilige Stuhl auch ein Anrecht erworben, auf einem künftigen Staatenkongreß seine Interessen vertreten zu lassen und im allgemeinen Interesse eines gerechten Friedens gehört zu werden. Der Heilige Stuhl ist trotz seiner sehr beschränkten Aktionsfreiheit noch immer eine Macht, und zwar keine weltliche, von der man eine politische Konkurrenz zu befürchten hätte, sondern die geistig-moralische Macht, wie keine andere in Europa, keine andere in der Welt, ja die einzige geistig-religiöse Großmacht, international und organisiert wie keine andere. Ihren Gesetzen unterwerfen sich die gläubigen Katholiken aller Nationen, aller Staaten, aller Länder freiwillig im Gewissen, ihrer väterlichen Fürsorge vertrauen sie, von ihrer Weisheit erwarten sie den Weltfrieden. Die vergleichende Religionsgeschichte hat nichts Ähnliches aufzuweisen. Das Hohepriestertum der alten jüdischen Kirche war auf eine Nation, auf engem Raum beschränkt. Das internationale Judentum der Gegenwart

hat keinen Hohenpriester, keine Cathedra Mosis, keine religiöse Einheit mehr. Die Religionen des Altertums waren lokale, nationale und politische Institutionen. Und im Römischen Reiche wurde die religiöse Idee zuletzt mit der Idee des römischen Staates identifiziert zu einer Art von Cäsaropapismus, den das Papsttum des hl. Petrus endgültig überwand. Das Kalifat des Islams war nur kurze Zeit mächtig nur durch das Schwert und niemals eine Universalmacht. Wenn heute sich die Muselmanen noch einmal auf den Ruf ihres Kalifen am Goldenen Horn zum heiligen Kriege erheben, so ist es nicht das Kalifat, das den wirksamen Impuls zum Dschihad gibt, sondern es ist die spontane Reaktion der mohammedanischen Völker gegen die englische Völkertyrannei, und der moderne Kalif hat als Sultan der Türkei den innerlich politischen Aufruf erlassen, der das spezifisch religiöse Moment nur zum Vorwand nimmt, aber den streng religiösen Krieg des Koran ausschließt, weil der Krieg jetzt nur gegen die Verbündeten der Türkei, nicht gegen die Christen als solche geführt werden soll. Die übrigen Konfessionen besitzen keine religiöse Autorität. Der heutige Protestantismus hat kein festes Dogma, keine positive Einheit mehr und existiert nur als formeller Widerspruch gegen die römische Kirche. Der anglikanische Episkopat ist in sich mehrfach gespalten, regnum in se divisum: ein Teil der Bischöfe, pars sanior, gravitiert nach Rom, ein anderer nach der russischen Staatskirche, ein dritter verhält sich skeptisch oder indifferent. Nur das in sich so vielfach zerfallene griechische Schisma prätendiert eine hierarchische Macht, den Cäsaropapismus des „heiligen“ Rußland, das jetzt auch das heilige Land und die heiligen Stätten für sich beansprucht. Aber der Zar aller Russen ist ein weltlicher Monarch und wahrhaftig kein Universalherrscher, und der heilige Synod ist eine hochpolitische Staatsbehörde, die nicht einmal über die Herzen aller Russen gebieten kann.

Die erhabene, übernatürliche Machtstellung des Papstes kann auch kein Weltkrieg zerstören, weil der Apostolische Stuhl keine politische Einrichtung ist, sondern die Weltmacht der christlichen Idee und damit auch der höchsten Geisteskultur sichtbar verkörpert. Die Revolution in Italien, wo der Papst nach dem Willen der Vorsehung sein Domizil dauernd genommen hat, konnte ihm den minimalen Kirchen-

staat, den Schutzwall für seine persönliche Freiheit, rauben. Aber trotzdem existiert die Kirche mit ihrem geistigen Zentrum noch weiter und breitet ihre Herrschaft über die Geister in allen Teilen der weiten Erde weiter aus. Und diese geistige Herrschaft ist darauf gerichtet, die politische Autorität bei den katholischen Untertanen aller Mächte zu erhalten, zu kräftigen und, wo sie verletzt ist, wiederherzustellen, sie durch die heiligsten Verpflichtungen des Gewissens zu sanktionieren und zu garantieren. Zu diesem großen sozialen Zwecke bedarf sie der vollen Freiheit. Daher ist es ein gerechtes Verlangen, wenn der Papst von der Neuordnung der Verhältnisse nach Beendigung des Weltkrieges auch eine Revision und Besserung seiner jetzigen Lage[1] erhofft und dabei auf die Dankbarkeit der Mächte rechnet, denen er gerade durch seine internationale wohlwollende Neutralität die besten Dienste geleistet hat.

Die Aufnahme zu schildern, die die Enzyklika in der katholischen und in der nichtkatholischen Welt gefunden hat, wäre eine gewiß interessante und lehrreiche Aufgabe, die den kleinen Kommentar abschließen würde Dennoch entschlagen wir uns derselben, weil es zum Verständnis des Dokumentes nicht notwendig ist. Auch möchten wir, ganz im Sinne der Enzyklika, alle Polemik vermeiden, die durch die Widerlegung vieler falscher Urteile unvermeidlich wäre. Übrigens ist die Enzyklika klar und deutlich genug, um falsche Auffassungen über ihren Inhalt von selbst zu korrigieren. Für die Durchführung ihrer Vorschriften wird die Energie des Heiligen Stuhles schon Sorge treffen.

Eines ist gewiß: eine neue Zeit hat mit dem Weltkrieg begonnen. Das Alte stürzt zusammen. Die Kirche steht an einem Wendepunkt ihrer bald zweitausendjährigen Geschichte. Die Stellung Benedikts XV. hat in mancher Hinsicht eine Ähnlichkeit mit derjenigen, die Leo der Große in der Zeit der Völkerwanderung einnahm, als er Italien vor dem Einbruch Attilas rettete, Rom vor der Zerstörung

[1] Benedicti XV. Alloc. *Da quali sentimenti*, ad Patritios et Nobiles Romanos, 4. ian. 1915 (A. Pont. XIII, p. 19). Er klagt, daß der Papst, der gern der Vater der Armen sein möchte, ebenso wie der römische Adel, durch seine schmerzliche Lage verhindert ist, die Bedürftigkeit seiner Kinder zu erleichtern, wenigstens kann er es nicht in der Ausdehnung, wie sie die gesteigerte Not verlangt.

durch die Vandalen bewahrte und den Übergang der alten Kultur in die neue christliche Staatenordnung vorbereitete. Wenn man die Enzyklika Benedikts aufmerksam studiert und ihre Bedeutung erwägt, wird man an die Worte erinnert, die Papst Sergius I. auf das Grab Leos I. in der Peterskirche setzen ließ[1]:

RUGIIT ET PAVIDA STUPUERUNT CORDA FERARUM
PASTORISQUE SUI IUSSA SEQUUNTUR OVES.

Wien, im Februar 1915.

---

# ALBERTS STELLUNG ZUR AUTORITÄT SEINER VORGÄNGER

Von Dr. G. M. MANSER, O. P.

War Albert ein selbständiger Denker oder nur ein „Stoffsammler", ein blinder Nachäffer seiner Vorgänger?

Knechtische Abhängigkeit von der Autorität warf Roger Bacon all seinen großen Zeitgenossen vor und dabei hatte er den Meister von Köln sicher auch im Auge[2]. Die gleiche Anklage kehrt in späteren Zeiten immer wieder. Der Vorwurf traf Albert als Theologen und als Philosophen. Seine glühende Verehrung für die Kirchenväter, speziell für Augustin, ist zum Steine des Anstoßes geworden. „Augustin lehrt das, also ist es so," mit solchen und ähnlichen Bemerkungen pflegte Albert wichtige Fragen abzutun[3]. Dem Juden Moses Maimonides — so wird behauptet — verdankt er seine ganze Theorie über das Schöpfungsproblem, vielleicht auch die Veranlassung zu der von ihm begründeten neuen Geistesrichtung[4]. Schlimmer steht es noch mit seiner blinden Abhängigkeit von Aristoteles. Schon ein Chronist des 13. Jahrhunderts soll ihn den

[1] De Rossi, Inscript. christ. II, 56.

[2] Opus Tertium. C. 9 u. 22; Opus Majus ed. Bridges V. I. 4 ss.; Compendium Theol. ed. Rashdall (1911), p. 28—34.

[3] . . . „hoc plane dicit Augustinus in Littera, ergo ita est" III. Sent. Dist. 39 a. 6. „Dicendum quod sic, quia hoc Augustinus aperte dicit, cui contradicere impium est in his, quae tangunt fidem et mores." S. Th. P. II. tr. 14 q. 84. (P. 33. 133.)

[4] Joël, M. Das Verhältnis Alberts des Gr. zu Moses Maimonides, Breslau 1876, p. 34 u. 37. Dazu Hertling, Albertus Magnus, p. 26[1].

„Affen des Aristoteles simia Aristotelis“ genannt haben[1]. Die Zeit hat zwar dies harte Urteil in etwas gemildert. Aber die einzige Tatsache, daß er mit den Kommentaren in die aristotelische Physik seinen Mitbrüdern ein längst erbetenes Werk in die Hand drücken will, worin sie eine vollständige Naturwissenschaft besäßen[2], hat selbst unter seinen Freunden etwelche stutzig gemacht. Identifiziert er damit nicht die wahre Naturwissenschaft mit Aristoteles? Setzt er damit nicht an Stelle der Selbstbeobachtung, des einzigen richtigen Forschungsprinzips der Naturwissenschaft, die Autorität des großen Griechen[3]? Freilich behauptet man dann wieder fast im gleichen Zuge: Albert wollte in seinen Kommentaren überhaupt nur referieren, nicht seine eigene Ansicht wiedergeben; die findet sich, wie er selbst öfter bemerkt, in seiner Theologie[4].

Die Beantwortung der aufgeworfenen Frage ist offenbar ebenso wichtig als kompliziert.

Wir beabsichtigen hier nicht eine einseitige Apologie Alberts zu schreiben, sondern nur ihn so darzustellen, wie er war mit seinen Licht- und Schattenseiten. Gewiß hat auch Albert in mancher Einzelfrage der Autorität großer Vorgänger zuviel Vertrauen geschenkt. Wem von den großen modernen Gelehrten ist faktisch nicht Ähnliches passiert? Wie viele von den großen modernen Naturforschern waren imstande alle naturwissenschaftlichen Thesen und Hypothesen früherer Zeiten selbst gründlich zu prüfen? Woher sonst so manche moderne Hypothese, die in Gelehrtenkreisen Generationen überlebte und schließlich doch als irrig sich erwies? Überall und daher auch auf wissenschaftlichem Gebiete zeigt sich die gähnende Kluft zwischen Ideal und der Auswirkung desselben, der prinzipiellen Stellung, die ein Forscher der Autorität gegenüber einnimmt, und der praktischen Verwirklichung derselben. Wir

---

[1] Dafür zitiert Brucker den Chronisten Paulus Langius (Hist. crit. philos. III, 792).

[2] „Intentio nostra in scientia naturali est satisfacere ... Fratribus Ordinis nostri nos roganti us ... ut talem librum de Physicis eis componeremus, in quo et scientiam naturalem perfectam haberent.“ Phys. l. I. tr 1 c 1. (P. 3. 1.)

[3] Hertling, Albertus Magnus, p. 32.

[4] Vgl. Metaph. l. XIII. tr. 2 c. 4 (P. 6. 751—52); Polit. l. VIII. c. 6 (P. 8. 803—4); De Somno et Vig. l. III. tr. 1 c. 12 (P. 9. 195).

möchten daher hier vor allem die **prinzipielle** Stellung, die Albert der Autorität gegenüber einnahm, kurz, aber zusammenhängend markieren. Dabei ist es kaum nötig, hinzuzufügen, daß der Anschluß an einen Philosophen oder eine Schule noch kein Beweis ist für knechtische Nachtreterei. Nicht schon die Tatsache eines solchen Anschlusses ist maßgebend, sondern die Motive und Beweggründe des Anschlusses. Hierin gehen wohl doch Kantianer, Hegelianer und Aristoteliker einig.

Albert ist eine gewaltige Persönlichkeit. Es gibt Menschen, die von Hause aus, wir wollen sagen ihrem Naturell nach, über wenig selbständiges Denken und Handeln verfügen, überall gerne der Autorität anderer sich anschließen. Albert gehörte seiner gewaltigen **persönlichen Veranlagung** nach sicher nicht zu diesen. Dafür zeugt sein riesiges Unternehmen, seine zuweilen ziemlich bittere Polemik und wie schon Dr. Lauer bemerkte[1], seine Stellung zu den Zeitgenossen, deren Meinungen er, auch wenn sie den Charakter der sententia communis besaßen, oft scharf unter die Lupe nimmt. Formeln wie: „Tamen haec est opinio communis multorum, quia multitudo subtilitatem non attendit[2],“ „Et videtur mihi esse insania potius, quam opinio eorum, qui aliter dicunt[3],“ „Dicendum, quod propter haec et similia fere tota multitudo sequitur opinionem istam ... Sed tamen salvando aliam, possumus dicere[4],“ bestätigen das Gesagte. Doch gehen wir nun zur Hauptsache über.

Seinen **prinzipiellen** Standpunkt formuliert Albert in folgendem Sinne: Auf theologischem Gebiete ist die Autorität herrschendes Prinzip und Quelle der höchsten Sicherheit; auf allen übrigen Wissensgebieten, also philosophisch-naturwissenschaftlichen, ist sie die allerschwächste Beweisquelle „dicendum, quod in theologia locus ab auctoritate est ab inspiratione Spiritus veritatis. Unde Augustinus .. dicit, quod maior est Scripturae auctoritas, quam omnis humani ingenii perspicacitas. In

---

[1] Die Moraltheologie Albert des Großen, p. 13.
[2] II. Sent. dist. 26 a. 13 (P. 27. 469).
[3] IV. Sent. dist. 16 a. 29 (P. 29. 608).
[4] II. Sent. dist. 22 a. 8 (P. 27. 384).

aliis autem scientiis locus ab auctoritate infirmus est et infirmior caeteris: quia perspicacitati humani ingenii, quae fallibilis est, innititur[1]."

## Die Autorität auf theologischem Gebiete

Auf dem Gebiete der Sacra Theologia ist die Autorität der Offenbarung ausschlaggebend. Gemeint ist hier die Autorität der Hl. Schrift[2], der lehrenden Kirche und der Tradition der Kirchenväter als Träger der von Gott erhaltenen Offenbarung[3]. Somit ist die Autorität der Kirchenväter ein eigentliches theologisches Forschungsprinzip. Daher für Albert die gewaltige Autorität Augustins auf theologischem Gebiete. Er steht ihm hier hoch über Aristoteles, Galenus und Hypocrates[4]. Vermöge seiner Stellung, die er einst in der Kirche einnahm und infolge seiner wunderbaren theologischen Tiefe, mit der er die Schrift und seine Vorgänger interpretierte, spricht aus ihm die Tradition lebhafter als durch den Mund irgendeines anderen, ragt er über alle anderen Kirchenväter hinaus. Der Boden, auf dem Albert in der Theologie steht, ist der kirchlich-katholische. Es ist nicht ersichtlich, daß er deswegen Vorwürfe verdient. Joëls Klage: In Alberts Theologie würden die Ansichten der Philosophen immer der kirchlichen Autorität der „Sancti" untergeordnet, und Albert hätte schließlich doch immer nach dem Prinzip: „Ist etwas häretisch oder nicht" entschieden[5], ist auch vom rein historischen Standpunkte aus kaum begreiflich. Seine Behauptung: Albert hätte seine ganze Theorie über das Schöpfungsproblem Moses Maimonides entnommen,

[1] S. Theol. P. I. tr. 1 q. 5. m. II. (P. 31. 24.)

[2] „Obedimus s. Scripturae ut regulae et doctrinae fidei et morum" III. Sent. dist. 37 a. 1 (P. 28. 681).

[3] „Haec autem opinio videtur esse consona verbis Sanctorum; unde quamvis sit minus intelligibilis, tamen eligenda mihi videtur propter sanctos Patres, quorum inspirata revelatio praeiudicat argumentis.." IV. Sent. dist. 11 a. 7 (P. 29. 285). „Si tamen ab aliquo Patre sancto vel a Domino Papa in hac quaestione determinari invenitur, magis iudicarem illius sententiae standum, quam meae: quia magis in hac parte credendum est inspirationi Ecclesiae, quam rationi coniecturanti ex incertis" IV. Sent. dist. 23 a. 21 (P. 30. 29).

[4] II. Sent. dist. 13 a. 2 (P. 27. 247).

[5] Verhältnis Albert des Großen zu Moses Maimonides (1863), p. 5.

hat A. Rohner peremptorisch als irrig zurückgewiesen [1]. Beide kommen zwar in der These überein: Die Schöpfung der Welt ist nur aus der Offenbarung erkennbar, kann also durch bloße Vernunftgründe nicht erwiesen werden — gegen Thomas. Albert geht über Maimonides hinaus, wenn er die zweite These verteidigt: Unter der aus der Offenbarung allein uns bekannten Voraussetzung, dass die Welt geschaffen ist, kann die Welt unmöglich ewig geschaffen sein [2].

## Die Autorität und die Profanwissenschaften

Eine andere ist die Stellung der Autorität auf dem Gebiete des Profanwissens. Hier ist die Autorität an sich die allerschwächste Beweisquelle „infirmus est et infirmior caeteris." An ihre Stelle tritt hier ausschließlich der Vernunftbeweis, und zwar auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften, die das Allgemeinere zum Gegenstand haben, die Deduktion, im Gebiete der Detailuntersuchung: das Experiment [3]. Der Auffassung, als würden die natürlichen Disziplinen ihre Prinzipien von irgendeiner Autorität borgen, tritt er energisch entgegen „a nullo accipit doctore [4]." Nicht die Autorität eines Philosophen ist von Bedeutung, sondern das, was er sagt [5]. Wer auf die Autorität bloß sich stützt, wie viele Pythagoraer, Platoniker und Anhänger Hesiods es taten, hat mit einem Philosophen nichts gemein. Über der Autorität und Freundschaft steht die Wahrheit, welche vor und über alles verehrungswürdig ist „veritas omnibus praehonoranda est", und jedermann bedenke wohl, daß die Großen früherer Zeiten keine Götter waren noch Propheten, sondern Menschen, die irren konnten. Er nennt die Autoritätsschwärmerei auf philosophischem

[1] Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin, p. 45—93.

[2] Phys. l. VIII. tr. 1 c. 9—15 (P. 3. 538—558); S. Theol. P. II. tr. 1 q. 4 a. 5 (P. 32. 101—108).

[3] De Veget. et Plantis, l. VI. tr. 1 c. 1 (P. 10. 159).

[4] S. Theol. P. I. tr. 1 qu. 1 (P. 31, 4).

[5] „Quod autem de auctore quaedam quaerunt, supervacuum est et nunquam ab aliquo Philosopho quaesitum est nisi in scholis Pythagorae... Ab aliis autem hoc quaesitum non est: a quocumque enim dicta erant recipiebantur dummodo probatae veritatis haberent rationem." Perih. l. I. tr. 1 c. 1 (P. 1. 375—6).

Gebiete geradezu eine Krankheit „morbus[1]". Klarer und schärfer konnte Albert seinen prinzipiellen Standpunkt der Autorität gegenüber kaum markieren!

Aber wie steht es mit seiner **Aristoteles-Nachäfferei?**

Auch Aristoteles ist kein Gott. Wer ihn trotzdem für einen solchen hält, der wird ihn allerdings für irrtumsfrei halten[2]. Tatsächlich aber hat er geirrt und schwer geirrt „multum erravit[3]." Seiner Ansicht über den Abortus[4] und die Sklaverei[5] tritt er energisch entgegen. Ebenso entschieden wehrt er sich gegen seine anfangslose Welt[6]. Freimütig kritisiert er ihn auch in rein philosophischen Fragen, die mit dem christlichen Dogma nichts zu tun hatten. Da wo Albert von der sogenannten philosophischen Traumdeuterei — die er nebenbei bemerkt von der theologischen Prophetie scharf unterscheidet[7] — handelt, hält er die Theorie des Stagiriten hierüber für kurz, unvollkommen und mannigfach zweifelhaft „breve quidem est et imperfectum et habens plurimas dubitationes[8]." Einer angeblich aristotelischen Bemerkung gegenüber antwortet er kurz „sed haec responsio mihi nulla videtur[9]." Er hält Aristoteles noch für fortbildungsfähig selbst da, wo er ihm zustimmt und beabsichtigt selbst, ihn noch zu vervollkommnen[10]. Lauer hat darauf hingewiesen, wie Albert die aristotelische Ethik durch den christlichen Transzenden-

---

[1] „Si autem forte etiam aliqui concedunt dictis talibus propter dicentium auctoritatem et amicitiam, erit cura eorum, cum attenderint, quod priscae auctoritatis viri non dii sed homines fuerant et errare potuerunt: nec ita amandus est aliquis, ut veritas deseratur propter eum: quia licet diligamus et veritatem et amicos, tamen omnibus oportet praehonorare veritatem. Hoc enim modo curabilis est morbus iste." Met. l. IV. tr. 3 c. 2 (P. 6. 236—7).

[2] „qui credit, Aristotelem fuisse deum, ille debet credere, quod nunquam erravit." Phys. l. VIII. tr. 1 c. 14 (P. 3. 553).

[3] S. Theol. P. II. tr. 1 q. 4 m. II. a. 5 (P. 32. 97).

[4] IV. Sent. dist. 31 a. 18 (P. 30. 250).

[5] IV. Sent. dist. 36 a. 1 (P. 30. 369).

[6] S. Theol. P. II. tr. 1. q. 4 a. 5 Partic. III (P. 32. 101).

[7] De Somno et Vig. l. III. tr. 1 c. 12 (P. 9. 195).

[8] Ibid. c. 1 (178).

[9] De Somno et Vigil. l. III. tr. 1 c. 8 (P. 9. 189).

[10] „Quia vero librum Aristotelis de scientia ista habemus, sequemur eum eo modo, quo secuti sumus eum in aliis, facientes digressiones ab ipso ubicumque videbitur aliquid imperfectum vel obscurum dictum". Ib. l. I. tr. I c. 1 (P. 9. 123).

talismus erweiterte[1]. Daß er faktisch dasselbe tat auf naturwissenschaftlichen Gebieten bezeugen moderne Gelehrte, wie Jessen, Meyer und Carus. Darüber sollen spätere Ausführungen uns genauer unterrichten. Das Gesagte genügt, um zu sehen, daß Albert dem großen Griechen nicht blindlings sich gefangen gab.

Dessenungeachtet ist Aristoteles in den Augen Alberts der größte Philosoph. Auf philosophischem Gebiete zieht Albert den Stagiriten allen anderen vor. Auf ihn gründet er seine neue Richtung. Die wahre Philosophie muß mit ihm rechnen[2]. Seine Meinung zieht er nicht bloß am häufigsten heran, sondern sie übt auf Albert auch den entscheidendsten Einfluß aus. Wie Augustin auf theologischem Gebiet, Galenus und Hippocrates in der Medizin, nimmt Aristoteles in der Philosophie und Physik den ersten Rang ein; er ist hier Alberts „Sachkundiger" expertus[3]. Seiner Tüchtigkeit und Gründlichkeit wegen bevorzugt er ihn allen anderen!

Hier müssen wir einer Auffassung begegnen, die heutzutage eine ziemlich allgemeine ist und die, wenn sie wahr wäre, in Alberts Stellung zu Aristoteles eine eigentliche Umwälzung hineintragen würde. Man behauptet: Albert wollte in seinen aristotelischen Kommentaren eigentlich nur referieren, die aristotelische Lehre erklären, ohne dazu selbst Stellung zu nehmen; seine eigene Meinung und Überzeugung trägt er in seiner Theologie vor. Den Anstoß zu dieser merkwürdigen Interpretation hat Albert selbst gegeben, indem er, von gewissen der Philosophie feindlich gesinnten Mitbrüdern belästigt, diese auf das hinwies, was sie in der Theologie vorfinden würden; dort würden sie seine eigene Ansicht antreffen[4].

[1] Moraltheologie Albert d. Gr., p. 10—11.

[2] Met. l. I. tr. 5 c. 15 (P. 6. 113).

[3] „Sciendum est, quod Augustino in his, quae sunt de fide et moribus, plus quam philosophis credendum est, si dissentiunt. Sed si de medicina loqueretur, plus ego crederem Galeno vel Hippocrati, et si de naturis rerum loquatur, credo Aristoteli plus vel alii experto in rerum naturis." II. Sent. dist. 13 a. 2 (P. 27. 247).

[4] „Hic igitur sit finis disputationis istius, in qua non dixi aliquid secundum opinionem propriam, sed omnia dicta sunt secundum positiones Peripateticorum et qui hoc voluerit probare, legat libros eorum et non me, sed illos laudet vel reprehendat". Met. l. XIII. tr. 2

Wir sind fest überzeugt, daß man diesen Verlegenheitserklärungen viel zu viel Bedeutung beigemessen und sie zugleich mißverstanden hat. Albert war unter den Lateinern der erste, welcher die aristotelischen Werke im Zusammenhange kommentierte. Bei dieser Riesenarbeit war er von der inneren Überzeugung getragen, daß Aristoteles auf logisch-metaphysisch-ethisch-naturwissenschaftlichem Gebiete das Beste und Gründlichste geleistet hat. Ihm will Albert daher auf diesen Gebieten im wesentlichen sich anschließen, die aristotelischen Prinzipien und Solutiones zu den Seinigen zu machen, allerdings nicht ohne die weitere Absicht, das was bei Aristoteles lückenhaft und irrig ist, durch eigene Leistungen und solche späterer Philosophen, besonders einiger stark platonisierender arabischer Peripatetiker zu ersetzen. Das war der Grundgedanke, der Albert bei Abfassung seiner Kommentare leitete, und wer ihn in Abrede stellt, trägt in Alberts gewaltige Lebensarbeit eine Unmasse von Unerklärlichem, Rätselhaftem und Widerspruchsvollem hinein und beraubt den großen Meister von Cöln des Ehrentitels eines „Philosophen“ und selbständigen Denkers, als welchen ihn gerade die modernsten besten Kenner aus gegnerischem Lager stets bezeichnet haben. Albert will in seinen Kommentaren nicht bloß referieren, sondern selbst urteilen und da wo er unzählige Probleme aristotelisch löst, macht er die aristotelischen Solutiones zu den Seinigen, weil er sie für die Besten und Richtigsten hält. Damit decken sich eine Menge von eigenen Erklärungen in seinen Kommentaren, so wenn er erklärt: Ich folge in der Logik dem Aristoteles und den Peripatetikern, weil sie hier das Beste geleistet[1]; wieder die Erklärung in der

c. 4 (P. 6. 751—52). — Am Ende seiner Politika, nachdem er die vielfach unsittlichen Staatsverfassungen des Orients geschildert hat, fügt er hinzu: „Nec Aristoteles dicit de se hoc, sed recitat qualiter tales gentes politias suas ordinaverunt. Nec ego dixi aliquid in isto libro nisi exponendo, quae dicta sunt.. Sicut enim in omnibus libris physicis nunquam de meo dixi aliquid, sed opiniones Peripateticorum, quanto fidelius potui, exposui. Et hoc dico propter quosdam inertes, qui solatium suae inertiae quaerentes, nihil in scriptis nisi quod reprehendant...“ Pol. VIII. c. 6 (P. 8. 803—4).

[1] „praecipue dicta sequens Peripateticorum, quae secta in philosophia probabilissima mihi videtur“ De Praedicabilibus, tr. 2 c. 2 (P. 1. 20). „sequimur sicut in aliis sectam Philosophorum qui Peripatetici vocantur et maxime Aristotelem, qui huius sectae princeps et

Ethik: Aristoteles hat über die Tugend im allgemeinen, ihre Gattungen, Arten, ihre Werke, Eigentümlichkeiten und Früchte vollkommener geschrieben, als jeder andere Philosoph[1]; wieder jene schon erwähnte Erklärung anfangs der Physik, daß er mit seinen naturwissenschaftlichen Kommentaren in die aristotelische Naturphilosophie seinen Mitbrüdern ein Werk in die Hände geben werde, das die gesamte wahre Naturwissenschaft enthalten würde[2]. Mit sichtlich zustimmender Freude wiederholt er im Kommentare de Anima jenen berühmten, auch den Arabern bekannten Ausspruch: Aristoteles hätte die Wahrheit gelehrt und in ihm gleichsam als Norm der Wahrheit hätte das menschliche Wissen den großartigsten Triumph gefeiert: „Aristoteles verum dixit, quia dicunt, quod natura hunc hominem posuit quasi regulam veritatis, in quo summam intellectus humani perfectionem demonstravit[3].“ Wie soll man das alles fassen, wenn Albert in den Kommentaren nicht seine eigenen Ansichten niederlegte? Wie es sich dann erklären, wenn er in der Frage über den Intellectus possibilis die Konsequenzen der averroistischen Ansicht „absurdissima“ nennt[4], und Platos Ansicht über den gleichen Gegenstand als eine „absurditas maxima“ und als einen „pessimus error“ bezeichnet[5]. Wie Albert tatsächlich in den Kommentaren seine eigenen philosophischen Ansichten niederlegte und niederlegen wollte, wird uns später seine in verschiedenen Kommentaren markierte Stellung zur Erkenntnislehre zeigen. Wer Albert in seinen Kommentaren zu einem bloßen Referenten der aristotelischen und peripatetischen Meinungen herabdrückt, verwickelt sich in fortwährende unentwirrbare Widersprüche, vermag uns gar nicht zu erklären, warum er gerade in den Kommentaren den Aristoteles tadelt und kritisiert, anderwärts ihn mit eigenen Erfahrungen bestätigt und weiterzu-

primus inventor fuisse perhibetur, nihilominus apponentes, quaecumque bene dicta a posterioribus poterimus invenire.“ De Praedicamentis tr. 1 c. 1 (P. 1. 151).

[1] „Iste autem perfectius omnibus tradidit genera virtutum et species, distinguens et antecedentia et consequentia et opera et propria et effectus“. Ethic. l. I. tr. 1 c. 7 (P. 7. 16).

[2] Phys. l. I. tr. 1 c. 1 (P. 3. 1).

[3] De Anima l. III. tr. 2 c. 3 (P. 5. 335).

[4] De Anima l. III. tr. 1 c. 7 (P. 5. 343).

[5] Ibid. c. 10 (P. 5. 347).

bilden verspricht, allüberall lange planmäßig vorgesehene Digressionen in die Kommentare verwebt[1]. Den schlagendsten Beweis dafür, daß es sich in Alberts Kommentaren nicht um eine bloße Repristination des Aristoteles und anderer handelt, sondern daß Albert daselbst seine eigenen Urteile, Überzeugungen, Erfahrungen und Funde niederlegen wollte, leisten uns seine beiden großen Werke über die Pflanzen und Tiere, in denen er den wirklichen und angeblichen aristotelischen Büchern eine ganze Anzahl neuer Bücher hinzufügt und nach Plan, Inhalt und Beweismaterial weit über Aristoteles, wie er ihm vorlag, hinausging.

Alles das und vieles andere widerspricht der Auffassung, Albert hätte nur in seiner Theologie seine eigene Meinung niedergelegt und daß jene Verlegenheitserklärungen nicht zu buchstäblich zu nehmen sind. Übrigens drückt er sich an einer Stelle, wo er die gleiche Erklärung wieder geben will, selbst milder aus. Da sagt er nicht „mehr“: Meine Meinung findet ihr in der Theologie, sondern er sagt nur mehr: Meine eigene Meinung findet ihr mehr in der Theologie, als in den physischen Kommentaren „in theologicis magis, quam in physicis[2].“ Das führt uns zu einer total anderen Interpretation jener albertinischen Deklarationen, zu einer Interpretation, die jenem Stück Wahrheit, welche in ihnen enthalten ist, gerecht wird. Man berücksichtige folgendes:

Albert unterscheidet scharf zwischen der philosophischen und theologischen Behandlungsweise der Probleme. Daher häufig die Redeweisen: „physice loquentes“ und „theologice loquentes[3]“. Demnach ergibt sich aus seinen eigenen Werken ziemlich deutlich ein doppeltes Verfahren:

*a)* In seinen **aristotelischen Kommentaren** beurteilt Albert die Probleme nur von dem rein philosophischen Standpunkte aus. Hier macht er im allgemeinen die aristotelischen Auffassungen, von der Überzeugung beseelt: daß der Stagirite das Beste und Solideste geleistet hat, zu den Seinigen. Doch billigt er auch, vom rein philosophischen Gesichtspunkte aus, nicht alles, was Aristoteles gelehrt hat. Er kritisiert ihn, hält ihn nicht für

[1] Phys. l. I. tr. 1 c. 1 (P. 3. 1).
[2] De Somno et Vig. l. III. tr. 1 c. 12 (P. 9. 195).
[3] Vgl. z. B. De Somno et Vig. l. III. tr. 1 c. 8 (P. 9. 188).

lückenlos und sucht ihn daher aus Eigenem und dem, was Nacharistoteliker geleistet haben, zu vervollständigen.

*b*) Dagegen werden philosophische Lehren, auch aristotelische, insoweit sie der christlichen Offenbarung widersprechen oder worüber die Offenbarung eine der Vernunft nicht erreichbare Lösung gibt, in den Kommentaren nur referiert und erklärt, um sie dann in die **Theologie** zu verweisen, um sie dort, wohin sie als philosophisch-theologische Wahrheiten gehören, endgültig abzuurteilen. Diese beiden letzteren Fälle im Auge behaltend, verteidigt sich Albert gegen seine glaubensängstlichen Mitbrüder mit der bekannten, öfter wiederholten Bemerkung: In der Theologie findet ihr meine eigene Ansicht. So heben sich die angeblichen Widersprüche aus Albert selbst.

Zugleich aber ergibt sich als wegleitendes Resultat aus dem Gesagten der wichtige Schluß: Albert hat hauptsächlich in seinen Kommentaren seine philosophischen eigenen Ansichten niedergelegt und jene logisch-metaphysisch-physisch-moralphilosophischen aristotelischen Problemlösungen, die Albert weder in den Kommentaren vom philosophischen Standpunkte aus, noch in der Theologie vom theologischen Gesichtspunkte aus bekämpft oder modifiziert, gehören zu Alberts eigener Lehrmeinung.

Demnach läßt sich Alberts grundsätzliche Stellung zur Autorität in folgende Hauptzüge zusammenfassen: Auf **theologischem** Gebiete bildet die Autorität — gemeint ist die Hl. Schrift, Tradition der Kirchenväter und die lehrende Kirche — überall die eigentlich maßgebende Beweisquelle. Daher Augustins gewaltige Autorität bei Albert. Hier treten daher ganz naturgemäß die Philosophie und die Philosophen vor der göttlichen Autorität zurück.

Auf **profanwissenschaftlichem** Boden dagegen anerkennt Albert die Autorität nirgends als Forschungsprinzip, auch nicht diejenige des Aristoteles, dem er nicht allein Irrtümer auf theologischem Boden vorwirft, sondern den er auch als Philosophen kritisiert, modifiziert und kompletiert. Dennoch schätzt Albert den Stagiriten auf logisch-metaphysisch-physisch-ethischem Gebiete am höchsten, weil er seines Erachtens hier das Richtigste getroffen und dasselbe am tiefsten begründet hat.

# PSYCHOPHYSISCHE KAUSALITAT UND ENERGIEGESETZ

Von Dr. ERNST HERZIG

Eines der sichersten Prinzipien der modernen Naturwissenschaft ist das Gesetz der Erhaltung der Energie, welches, im Jahre 1842 vom Arzte Robert Mayer gefunden, seitdem bald zu einer der festesten Säulen des naturwissenschaftlichen Baues wurde. Dasselbe besagt, daß in dem geschlossenen System der materiellen Dinge die Summe der potentiellen und aktuellen (kinetischen) Energie immer unverändert an Größe bleibe. Innerhalb jenes Systems könne eine Umsetzung einer Energieform in eine andere stattfinden (der Bewegung in Wärme, Elektrizität, Licht), aber der Gesamtbetrag der vorhandenen Energie müsse immer derselbe bleiben. Mayer hat dieses Prinzip nur für jene Vorgänge aufgestellt, welche uns nach Maß und Gewicht zugänglich sind, und es ist ihm nie eingefallen, das Prinzip darüber hinaus auszudehnen. Er hat im Gegenteile die psychischen Prozesse ausdrücklich davon ausgenommen und unter die Auslösungsprozesse registriert. Bei ihnen aber pflege man auch von Ursache und Wirkung zu sprechen, wo dann aber die Ursache der Wirkung nicht nur nicht proportional ist, sondern überhaupt zwischen Ursache und Wirkung gar keine quantitative Beziehung bestehe, vielmehr die Ursache der Wirkung gegenüber eine verschwindend kleine Größe zu nennen sei. Diese unendliche Menge von Auslösungsprozessen entzieht sich jeder Berechnung; denn Qualitäten lassen sich nicht wie Quantitäten numerisch bestimmen. Zu diesen Auslösungsprozessen gehören nach Mayer alle durch den Willen verursachten Bewegungen. Dieser Gedanke der Energieerhaltung wurde nun im Verlaufe der seiner Entdeckung folgenden Jahrzehnte auf andere Gebiete des Naturgeschehens ausgedehnt. Die damit verbundene Umwälzung der naturwissenschaftlichen Grundanschauungen hatte die weitestgehenden Umwälzungen im Ausbau einer philosophischen Weltanschauung zur Folge.

Im Nachhange an wichtige Entdeckungen pflegen viele Irrtümer gelehrt zu werden, die ihr Auftreten in der Labilität des gemütlichen Gleichgewichtes begründet haben, welches durch jene Entdeckung veranlaßt wurde. Auch das Gesetz der Energieerhaltung hat eine Menge falscher Vor-

stellungen und Lehren im Gefolge gehabt. Die am meisten und in den weitesten Kreisen verbreitete ist jene, welche hier in Betracht kommt: daß das Gesetz von der Erhaltung der Energie überhaupt nicht das Ergebnis erfahrungsmäßiger Feststellung des Bestandes an Energie im Universum zu verschiedenen Zeitpunkten sei, sondern ein Axiom, das der Verstand, allerdings an der Hand der Tatsachen, der Nachforschung als Prinzip zugrunde lege. „Entscheidende empirische Feststellungen", sagt Paulsen, „haben nicht stattgefunden und werden voraussichtlich niemals stattfinden." Gerade aber diese entscheidenden empirischen Feststellungen müssen als die notwendige Grundlage aufgezeigt werden, wenn der Verstand, geleitet durch Tatsachen, es als ein zu Recht bestehendes Gesetz gelten lassen soll. Es erscheint die Ausdehnung des Energieprinzips auf ein Gebiet, für das es nicht bewiesen wurde, als eine willkürliche Überspannung der Leistungsfähigkeit des Energieprinzips.

Eine weitere unrichtige Auslegung des Energieprinzips liegt in der Behauptung, daß die durch das Prinzip festgestellte Aquivalenz zwischen mechanischen Prozessen und gewissen anderen Vorgängen die Annahme notwendig mache, daß auch die letzteren Formen der Bewegung seien. Robert Mayer, der Entdecker des Energieprinzips, hat sich ausdrücklich gegen diese Auffassung ausgesprochen[1]. „So wenig indessen aus dem zwischen Fallkraft und Bewegung bestehenden Zusammenhange geschlossen werden kann, das Wesen der Fallkraft sei Bewegung, so wenig gilt dieser Schluß für die Wärme. Sie möchten vielmehr das Gegenteil folgern, daß, um zu Wärme werden zu können, die Bewegung aufhören müsse, Bewegung zu sein." Nach Mayer hat der Physiker Mach[2] denselben Gedanken ausgedrückt. „Wenn wir die Entdeckung anstaunen, daß Wärme Bewegung sei, so staunen wir etwas an, was nie entdeckt worden ist."

Wie es also unmöglich ist, aus der Äquivalenz zwischen mechanischer Arbeit und Wärme einen Schluß auf den mechanischen Charakter der letzteren zu machen, so gilt dasselbe auch für die anderen Vorgänge und Er-

[1] Mechanik der Wärme, p. 28.

[2] Mach, Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit, p. 17.

scheinungen, welche durch das Energiegesetz in ein bestimmtes Größenverhältnis zu mechanischen Vorgängen gebracht werden. Das Energiegesetz lehrt uns weder, welche Kräfte in der Natur vorhanden sind, noch gibt es uns Aufschluß über die Formen, in welche die kinetische Kraft der Bewegung sich umzusetzen vermag; auch nicht über die Elemente und Erscheinungen, zwischen denen Wechselwirkung stattfinden kann. Das Prinzip der Erhaltung der Energie sagt uns ferner zunächst nichts darüber, welche Effekte von welchen Ursachen abhängen und unter welchen Bedingungen die einzelnen Ursachen wirken. Das Gesetz der Erhaltung der Energie macht seine Aussage nur über die quantitativen Verhältnisse beim Wirken der materiellen Dinge aufeinander; es sagt, daß, wo ein Wirken stattfindet, diese quantitative Gleichheit besteht zwischen dem Maß der Wirkungsfähigkeit, welche der Effekt repräsentiert, und dem Maß der Wirkungsfähigkeit, aus welcher der Effekt hervorgegangen ist, zwischen der Wirkungsfähigkeit, welche der eine Körper gewinnt und der, welche der andere verliert. Es sagt auch nichts darüber aus, unter welchen Bedingungen lebendige Energie in potentielle und umgekehrt übergeht; es sagt nur, daß, wenn eine bestimmte Bewegung oder sonstige Veränderung wirklich eintritt, entweder lebendige oder potentielle Energie sie hervorgebracht habe und dabei selbst verschwunden sein müsse; das Energieprinzip sagt nur, daß, wenn und soweit materielle Massen aufeinander wirken, eine Äquivalenz der Wirkungsfähigkeit zwischen dem vorangehenden und dem nachfolgenden Zustande besteht. Was innerhalb eines geschlossenen Kreises von konstanten Ursachen gilt, berechtigt aber nicht zu dem Schlusse, daß die materiellen Dinge unter allen Umständen einen nach allen Seiten in sich geschlossenen Kreis bilden müssen. Professor Stumpf hielt bei dem internationalen psychologischen Kongresse in München (1896) die Eröffnungsrede, mit welcher er wegen seiner scharfen Stellungnahme gegen den immer üppiger aufschießenden psychophysischen Parallelismus Aufsehen erregte. In derselben sagte er unter anderem: „Zunächst lehrt schon der Unterschied der potentiellen von der kinetischen Energie, daß Bewegung nicht notwendig in Form von Bewegung erhalten bleibt. Aber auch abgesehen davon ist die Gültigkeit des Gesetzes unabhängig von der anschaulichen Vorstellung, daß alle Natur-

prozesse in Bewegung bestehen. Ohne jede hypothetische Zutat ausgesprochen, ist es vielmehr ein Gesetz der Transformation: wenn kinetische Energie in andere Kraftformen umgewandelt und diese schließlich in kinetische Energieform zurückverwandelt werden, so kommt der nämliche Betrag zum Vorschein, der ausgegeben wurde. Worin diese anderen Energieformen bestehen, darüber sagt das Gesetz nicht das mindeste.“ Ostwald[1] meint, die Behauptung, alle Naturerscheinungen ließen sich in erster Linie auf mechanische zurückführen, „dürfe“ nicht einmal als eine brauchbare Arbeitshypothese bezeichnet werden; „sie sei ein bloßer Irrtum“.

Die Behauptung, daß das ganze materielle Geschehen, die Organismen eingerechnet, einen in sich geschlossenen, von dem Energiegesetz ausnahmslos und eindeutig beherrschten Kreis darstelle, ist eine Annahme, die, was auf bestimmtem Gebiete innerhalb gewisser Grenzen gilt, nach bloßer Analogie auf andere Gebiete ausdehnt, auf denen ein empirischer Nachweis nicht möglich ist.

Das Energiegesetz begründet also sicher nicht die vielfach üblich gewordene Interpretation desselben im Sinne einer mechanischen Naturauffassung. Um so weniger Berechtigung hat darum eine Auslegung, welche auch die psychischen Vorgänge in dasselbe einbeziehen möchte.

Es ist in dem Energiegesetze die Möglichkeit der direkten Rückverwandlung der aus der Bewegung entstandenen Energieform in Bewegung, also die Umkehrung des ersten Umwandlungsprozesses nicht enthalten; wenigstens das steht fest, daß eine solche Rückverwandlung in vielen Fällen unmöglich ist. Aber auch über die Möglichkeit einer indirekten Umkehrung des ursprünglichen Vorganges besagt das Gesetz nichts. Wenn man dagegen einwendet, daß da, wo auch eine indirekte Umkehrung nicht möglich sei, man von konstanter Äquivalenz zwischen Ursache und Wirkung nicht mehr reden kann und damit die Allgemeingültigkeit des Energiegesetzes geleugnet werden müsse, so ist das kein Beweis gegen meine Ansicht, die ja die Allgemeingültigkeit nicht annimmt. Das Gesetz von der Erhaltung der Energie ist, durch aprioristisches Denken an-

---

[1] Ostwald, Die Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus, p. 25.

geregt, „wie alle Kenntnis von Vorgängen der wirklichen Welt auf induktivem Wege gefunden worden“. Daher kann nur aus der Erfahrung festgestellt werden, in welchen Grenzen oder ob unbegrenzt ihm Gewißheit zugesprochen werden müsse. Bezüglich der psychischen Erscheinungen stehen immer der naturwissenschaftlichen Induktion parallelgehende Erforschung derselben, die Unmöglichkeit der Messung derselben, die Veränderlichkeit der psychischen Subjekte infolge ihrer Entwicklung und wohl auch die individuellen Verschiedenheiten der Subjekte entgegen.

Bisher hat noch niemand dasselbe auch innerhalb des organischen Lebens als gültig nachgewiesen.

Aber gesetzt, es würde auch da Geltung haben, so würde damit die Existenz eines nicht physischen, geistigen Lebens noch nicht bewiesen sein. Dafür spricht, daß die überwiegende Mehrheit der Gelehrten der gegenteiligen Meinung ist. Der psychophysische Parallelismus selbst bedeutet einen lauten Protest gegen eine solche Annahme.

Eine richtige Auffassung des Energieprinzips setzt uns in die Lage, dem psychischen Geschehen seine Selbstständigkeit zu wahren. Dasselbe ist in seiner eigentlichsten Bedeutung eine Transformationsformel und besagt, daß, wenn bei dem Wirken der Dinge aufeinander eine Umsetzung physischer Energie stattfindet, volle Äquivalenz der verschwundenen und der neu aufgetretenen Energieform vorhanden sei.

Wenn also die physische Natur das geschlossene System aller Dinge ist, dann und nur dann muß die allgemeine Gültigkeit des Energiegesetzes anerkannt werden. Die Frage, ob es allgemein gültig sei, muß unabhängig von ihm entschieden werden. Es läßt sich dieses Gesetz in jeder Beziehung mit der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele aufs beste vereinigen, wenn man nur seinen wahren Inhalt von den hypothetischen Zutaten unterscheidet, die man fälschlicherweise mit ihm zu verbinden pflegt. Freilich ist die mechanische oder richtiger die physikalisch-chemische Naturanschauung, aus der die falschen Auslegungen des Energiegesetzes entsprungen sind, vielen heutigen Forschern so sehr in Fleisch und Blut übergegangen, daß sie nicht mehr imstande sind, ihre hypothetischen Zutaten zu dem feststehenden Inhalt allgemeiner Prinzipien als solche zu erkennen.

Die Verallgemeinerung des Energiegesetzes vom Wirken der materiellen Dinge auf das Wirken in der Welt überhaupt hat zwei Angriffe erfahren, von denen der eine sich gegen die erwähnte Allgemeingültigkeit des Energiegesetzes wendet und die Annahme der Energiezunahme des physischen Dinges durch die Einwirkung einer psychischen Ursache zu Recht bestehen läßt, der andere das Energiegesetz als allgemeingültig ansieht, aber jene Annahme verwirft.

Die, welche im ersten Sinne angreifen, glauben daran festhalten zu müssen, daß das Energiegesetz nur Geltung habe in bezug auf das Wirken materieller Dinge untereinander. Sie anerkennen also, daß die Energiesumme der materiellen Welt sich nicht vermehre oder vermindere beim Wirken materieller Dinge untereinander, sondern nur nach jedem besonderen Wirken anders unter denselben verteilt erscheine. Sie verlangen aber, daß, wieweit immer man das Energiegesetz ausdehne, Raum bleiben müsse für eine Abnahme der Energiesumme der materiellen Welt infolge des Wirkens von Materiellem auf Immaterielles einerseits, für eine Zunahme derselben Energiesumme infolge des umgekehrten Wirkens anderseits. Es bleibe also dem Energiegesetze auf dem Gebiete, auf dem es entdeckt wurde, die unbeschränkte Herrschaft nach wie vor, während die Wirkung von Materiellem auf Immaterielles, von Physischem auf Psychisches und umgekehrt außer seinem Bereiche liegen. Der Begriff des Wirkens steht mit dieser Auffassung nicht im Widerspruche; es kann aber auch nicht behauptet werden, daß dieselbe als eine notwendige Folge aus jenem fließe, denn es sagt dieser Begriff nichts darüber aus, ob und daß das wirkende Wesen eine Energieabnahme und das die Einwirkung erfahrende eine Energiezunahme erfahren müsse. Übrigens käme noch zu bedenken, daß beim Wirken zwischen Materiellem und Immateriellem die Feststellung einer Gleichwertigkeit der anzunehmenden Zunahme und Abnahme nicht möglich ist, weil ein gemeinsames Maß für das ganz ungleichartige Körperliche und Unkörperliche nicht aufzufinden ist. Unsere innere Erfahrung sagt uns nie etwas von einer Abnahme des Seelischen, sobald eine Wirkung des Psychischen auf das Physische stattfindet. Wenn man etwa die Tatsache der Ermüdung des Geistes gegen die hier ausgesprochene Ansicht in das Feld führen wollte, so müßte

ich dem die Richtigstellung entgegenhalten, daß damit doch nur die Ermüdung des Gehirnes gemeint ist und der erwähnte Ausdruck nur eine viel gebrauchte Metapher ist.

Dem erwähnten Begriffe des Wirkens trägt der zweite Angriff auf das Energiegesetz Rechnung. Er scheidet den Gedanken vollständig aus, daß bei jedem Wirken eine Energiezunahme und eine Energieabnahme vorhanden sein müsse. Beim Wirken der Seele auf den Leib, insbesondere auf das Gehirn, handle es sich gar nicht um das Schaffen von physischer Energie und gleichfalls nicht um das Verändern der Richtung einer Bewegung, sondern einzig und allein darum, daß potentielle Energie des Gehirnes lebendig werde. Wäre nun tatsächlich nur e i n e Art von Energieänderung des die Wirkung erfahrenden Dinges (des Körpers und der Seele) gegeben, also nur eine solche durch Energiezunahme möglich, so würde es keine Aussicht haben, unter Anerkennung der Allgemeingültigkeit des Energiegesetzes an der kausalen Wechselwirkung zwischen Seele und Körper festhalten zu können. Es sei aber die Energieveränderung der Körper nicht auf die quantitative, also auf Zunahme und Abnahme beschränkt; neben dieser gebe es eine qualitative Energieveränderung, d. h. solche von potentieller zu aktueller, von latenter zu lebendiger Energie. Bei einer solchen qualitativen Energieänderung erfährt die Summe der in einem Körper vorhandenen Energie keine Zunahme und keine Abnahme und damit bleibt die in der materiellen Welt vorhandene Energiesumme auch beim Wirken von psychischen Faktoren auf physische konstant. Wollte man der Behauptung von der qualitativen Energieänderung die Schwierigkeit entgegenhalten, daß die Annahme des möglichen Wirkens von Immateriellem auf Materielles einen Gegensatz zur naturwissenschaftlichen Forschung bedeute, so könnte ich darauf mit der Frage antworten, woher denn die Naturwissenschaft die Berechtigung nehme, ein Gesetz, das sie nur für das Wirken im Gebiete des Materiellen bewiesen hat, auf ein erweitertes Gebiet ohne neuen Beweis auszudehnen.

Die Lehre von der Konstanz der Energie bietet nun ebensowenig eine begründete Veranlassung, den umgekehrten Vorgang der Einwirkung des Leibes auf die Seele zu bestreiten. Denn zunächst ist es doch gar nichts anderes als eine ganz willkürliche Behauptung, wenn man die

Hervorbringung psychischer Zustände durch Bewegungsprozesse, die sich im Nervensystem abspielen, für einen Übergang lebendiger Kraft in Nichts erklärt. Sind denn Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle nicht ebensogut etwas Wirkliches, wie sinnlich wahrnehmbare Vorgänge und Gegenstände in der äußeren Natur? Sie als ein bloßes Nichts zu betrachten, würde doch nicht eher gerechtfertigt sein, als bis man den Nachweis geführt hätte, daß nur Materie und Bewegung Realität besitzen können. Mit diesem Nachweis aber hat es seine guten Wege. Also muß das angeführte Argument, wenn es nicht ganz sinnlos sein soll, wenigstens dahin eingeschränkt werden, daß man den Standpunkt der physikalischen Weltanschauung als die Bedingung hinzufügt, unter welcher es allein Geltung haben soll.

Dann erhebt sich aber ganz einfach die Frage, ob denn eine Form der Naturauffassung, welche innere Zustände der Dinge als gar nicht vorhanden ansieht, überhaupt möglich und in befriedigender Weise durchführbar ist.

Diesen rein theoretischen Erwägungen lasse ich eine Zusammenstellung der tatsächlichen Versuche, Energiegesetz und Wechselwirkung nebeneinander bestehen zu lassen, folgen.

Ein erster Versuch ist der von Stumpf[1], Külpe[2] und v. Grot[3] unternommene, das Psychische selbst als eine Art Energie anzusehen, die sich ebenso in ihr äquivalente Beträge von physischer Energie umsetzt und aus ihnen zurückgewonnen werden kann. Sie nehmen eine vollständige Analogie mit dem Umwandlungsprozesse der Bewegung in Wärme, Licht und Elektrizität und umgekehrt an. Dieser Versuch verlangt die Möglichkeit einer qualitativen Energieänderung, und zwar würde das Geistige allen übrigen untereinander gleichartigen Energieformen als die einzige nicht mechanische und damit als einzigartige mit allen übrigen unvergleichbare Energieformen gegenüberstehen. Es will mir scheinen, als könnte eine solche Ansicht nur mit einem streng dualistischen Standpunkte, der Leib und Seele als nebeneinander bestehende Einzelwesen be-

[1] Stumpf, die schon erwähnte Eröffnungsrede.

[2] Külpe, Einleitung in die Philosophie 1893, p. 144 ff.

[3] v. Grot, Archiv für systematische Philosophie (Die Begriffe der Seele und der psychischen Energie in der Psychologie), Band 4, p. 257 ff.

trachtet, vereinbar sein. Wenn Ebbinghaus meint: „Mit demselben Rechte aber, mit dem man die psychophysische Energieumsetzung als eine zu große Zumutung für unseren Intellekt abweist, könnte man auch das Zerfallen der Wirklichkeit in eine materielle und eine geistige Hälfte als dem Einheitsbedürfnis unseres Intellektes widerstrebend ablehnen[1]", so übersieht er vor allem, daß wir bei der Zweiteilung der Weltdinge es eben nach aller Erfahrung mit jenen beiden Hälften zu tun haben, während die Annahme einer psychischen Energie (in dem oben erwähnten Sinne) nur eine noch zu beweisende Annahme bleibt, und daß es nicht die Unverständlichkeit allein ist, warum sie von vielen abgewiesen wird.

Nach dieser Erklärung würde die psychophysische Wechselwirkung als eine psychophysische Energieumsetzung aufzufassen sein. Glaubt man aber, das Energieprinzip in dem Sinne verstehen zu müssen, daß die Summe nur der physischen Energie konstant bleibt, dann ist allerdings die Wechselwirkung zwischen Seele und Leib mit demselben unvereinbar. Külpe hat den Versuch gemacht, auch mit dieser Form des Energiegesetzes die psychophysische Energieumsetzung in Übereinstimmung zu bringen. „Man braucht bloß anzunehmen, daß eine Äquivalenz zwischen den geistigen und materiellen Prozessen besteht. Es würde dann das Energiequantum, das auf jener Seite verloren gehen müßte, damit ein entsprechendes Quantum geistiger Energie entstehen könnte, durch den abermaligen Umsatz der letzteren in eine neue materielle Energieform, wieder eingebracht werden können. Es bliebe sich demnach ganz gleich, ob ein Quantum geistiger Energie sich in den Ablauf der materiellen Prozesse einschiebe oder nicht; das Gesetz der Erhaltung der Energie in seiner bisherigen Auffassung würde nicht verletzt werden[2]".

Also das Energiegesetz im Sinne der Konstanz der physischen Energie wird durch Umwandlung von physische in psychische Energie nicht verletzt, wenn und weil jeder Verlust, welcher der physischen Energie zeitweilig zugefügt wird, durch irgendeine nachfolgende Rückverwandlung wieder ersetzt wird. Eine derartige Interpretation erscheint

---

[1] Ebbinghaus, Grundzüge der Psychologie, p. 36.
[2] Külpe, Einleitung in die Philosophie, 1. Aufl., p. 150.

aber als eine Verletzung des Energiegesetzes. Denn dasselbe verlangt ein stetes Gleichbleiben der Energiesumme; es wird also ihm dadurch nicht genügt, daß ein einmal eingetretener Energieverlust später wieder ersetzt wird. Es wird das Prinzip in allen Fällen durchbrochen, ob der Energieverlust für einen Moment oder für tausend Jahre anhalte.

Es muß darauf hingewiesen werden, daß diese Vorstellungsweise, welche ja für den Naturforscher manches Bestechende an sich hat, die Eigenart des Psychischen gegenüber der mechanischen, thermischen, chemischen und elektrischen Energieform übersieht. Die Unmöglichkeit, diese letzteren mit der ersteren auf einen allgemeinen Gattungsbegriff, der das beiden Gemeinsame enthielte, zurückzuführen, welche Gattung durch einen Deduktionsbeweis oder einen Induktionsbeweis als im Beweise des Energiegesetzes mitbetroffen angesehen werden muß, gibt den Grund, das den verschiedenen materiellen Energieformen auf Grund eines Erfahrungsbeweises Zugesprochene auch den psychischen zuzuerkennen. Oder wollte man den abstrakten Begriff der Arbeit und der Energie dazu benützen, demselben ein ganz anderes, das Seelische, unterzuordnen? Dieser Begriff reicht doch nicht weiter als die Erscheinungswelt, für die er gebildet wurde. Die Energieumsätze, welche den geistigen Qualitäten zugrunde liegen und welche nach den neuesten Untersuchungen der Zufuhr und Abfuhr der Stoffe entsprechen, können in einer anderen Form, in der der Empfindungen, Gefühle und Vorstellungen nicht als Energie wieder vorgestellt werden. Die Art der Empfindungen, Gefühle und Vorstellungen bringt eben ein Etwas, welches jede Beiordnung derselben zu allen anderen Energieformen und damit von selbst die gleichsinnige Anwendung des Energiebegriffes unmöglich macht. Martius[1] hat recht, wenn er behauptet, daß der Versuch, daß die Seele nichts anders sei als eine besondere Energieform, welche neben der mechanischen, thermischen, chemischen und elektrischen Energie besteht und die Übereinstimmung mit dem Gesetze der Erhaltung der Energie aus den bekannten Energieformen sich bildet und in diese sich wieder umsetzt, eine Hypothese der neueren Naturphilosophie sei, welche auf

[1] Götz Martius, Leib und Seele (Rektoratsrede, p. 12).

Unterordnung des Seelischen unter das Körperliche hinau kommt.

Zur Kritik dieser psychophysischen Energieumsetzun bemerkt Busse, die Konsequenz dieser Ansicht füh ebenso wie die des psychophysischen Parallelismus zu ein Auffassung des geistigen Lebens, die mit den Tatsach der unmittelbaren Erfahrung in Widerspruch zu steh scheint. Die Seele würde, wenn sie unter den Begriff d Energie subsumiert wird, nach Stumpfs treffendem Ausdruc eine einen bestimmten, im Prinzip zahlenmäßig feststellbar Arbeitswert repräsentierende Anhäufung von Energien sei Die Leistungsfähigkeit dieses Agens würde in jedem Auge blick durch die dasselbe repräsentierende Energiemen und den etwa durch Abgabe physischer Energie hinz kommenden Zuschuß vollständig und eindeutig bestimn sein, eine Erhöhung derselben über die durch diese Faktor gesetzten Schranken hinaus, wie wir sie als Folge b geisterten Strebens in Momenten, wo man dem Weltgei näher ist als sonst, kennen, würde völlig ausgeschloss sein; ein Wachstum geistiger Energie, ein Sich-selbs Potenzieren der Seele würde völlig unmöglich sein. Nu gibt es aber diese Dinge und sie stellen sich der Ei rangierung des Geistigen in den Energiebegriff als e schwer zu beseitigendes Hindernis entgegen. Aber nic nur die Leistungsfähigkeit der Seele, auch ihr Dasein selb würde, wenn die Seele eine besondere Energie wäre, jedem Augenblicke von dem Getriebe der materiellen Din abhängig sein. Denn wie jede andere Energieart, Wärm Elektrizität usw. sich irgendwo ganz verausgaben und ve schwinden kann, um einer anderen Energieform Platz machen, so könnte, wenn die Bedingungen entspreche beschaffen wären, auch das psychische Energiequantu welches die Seele eines Menschen repräsentiert, einm gänzlich in physische Energie umgesetzt werden, so d nichts mehr von ihr zurückbleibt. Alsdann würde es wieder von der Gunst der Umstände abhängen, ob durch Rüc verwandlung physischer Energie in psychische ein Ersa für die verschwundene Seele geschaffen wird oder nic Sicher ist das nicht, das Gesetz der Konstanz der Energ selbst bürgt ja, wie wir gesehen haben, nicht einmal f die Erhaltung bestimmter Energieformen überhaupt, g schweige denn für die Erhaltung eines bestimmten Quantu

derselben an einer bestimmten Stelle. Da aber doch die physische Energie, die im Körper steckt, bei dem Verschwinden der psychischen Energie fortbestehen bleibt und auch die Formen, in denen sie sich dort äußert, einen kürzeren oder längeren Zeitraum hindurch noch beibehält, so würde es unter Umständen geschehen können, daß ein Mensch, dem seine Seele infolge unglücklicher Umsetzungsbedingungen abhanden gekommen ist, noch eine ganze Weile herumläuft, ohne doch aufzuhören, ein Mensch zu sein. Wir könnten im Grunde auch nicht mehr sagen, der Mensch bestehe aus Leib und Seele, sondern dürften nur sagen, der Mensch sei ein Komplex bestimmter physischer Energiearten, in dem dann gelegentlich und zeitweilig durch Umsetzung auch eine Seele entstehen könne. Das alles sind Anschauungen und Möglichkeiten, die mit der Beschaffenheit der Seele und des seelischen Lebens unvereinbar sind, und an diesem Gegensatz zu den Tatsachen der seelischen Erfahrung muß der mit dem Energieprinzip ganz wohl vereinbare Versuch, das Seelische als eine Art von Energie aufzufassen, scheitern.

Ebbinghaus[1] glaubt, zugeben zu müssen, daß diese Auffassung dem Energiegesetze in seiner allgemeinsten Fassung gerecht werde; er fügt aber bei, daß die besondere Ausprägung, welche das Energiegesetz in der Naturwissenschaft gefunden habe, die Möglichkeit einer Wechselwirkung zwischen Leib und Seele ausschließe. Die Naturwissenschaft strebe nämlich danach, alle Naturprozesse mechanisch aufzufassen, sie auf Bewegungsvorgänge und Lagerungsverhältnisse zurückzuführen. Die Umsetzung der verschiedenen Energieformen ineinander bedeute also nicht mehr eine qualitative Umwandlung der einen in eine andere, sondern nur noch die Überführung einer Bewegungsform in eine andere.

Ein zweiter Versuch, einen Ausgleich zwischen dem Energiegesetze und der Wechselwirkungslehre herzustellen, wurde von Stumpf[2], Rehmke[3], Ehrhardt[4] und Wentscher[5]

[1] Ebbinghaus, Grundzüge der Psychologie, p. 33.

[2] Stumpf, Eröffnungsrede.

[3] Rehmke, Allgemeine Psychologie der Seele des Menschen, p. 27; Außenwelt und Innenwelt.

[4] Ehrhardt, Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele.

[5] Wentscher, Über physische und psychische Kausalität und das Prinzip des psychophysischen Parallelismus.

unternommen. Derselbe hält am Energiegesetze fest: er bemüht sich nachzuweisen, daß dieses Gesetz durch die Annahme einer psychophysischen Kausalität keinen Abbruch erleide. Der Grundgedanke aller Theorien, die dieses Ziel verfolgen, ist der Gedanke eines Wirkens ohne Änderung der physischen Energie. Es muß also das Bestreben der betreffenden Autoren sein, die Wechselwirkung zwischen Seele und Leib zu erklären, ohne daß dadurch die Gesamtsumme der physischen Energie eine Zunahme oder Abnahme erfahre.

Stumpf[1] hat den Gedanken in folgender Weise dargelegt: Ein bestimmter Nervenprozeß in bestimmter Gegend der Gehirnrinde ist die unerläßliche Bedingung für das Zustandekommen einer bestimmten Empfindung; diese geht als notwendige Folge neben der physischen Wirkung aus ihnen hervor. Soviel zum Unterschied von der Parallelismustheorie. Aber dieser Teil der Folgen absorbiert keine physische Energie und kann in seinem Verhältnis zu den Bedingungen nicht durch mathematische Begriffe und Gesetze ausgedrückt werden. Desgleichen kommt ein bestimmter Prozeß in den motorischen Nerven der Rinde zustande nicht bloß durch physiologische Bedingungen, sondern stets unter Mitwirkung eines bestimmten Zustandes (Affektes, Willens), ohne daß doch das Quantum physischer Energie durch diesen beeinflußt wird.

v. Hartmann hat, obwohl mit einer kleinen Modifikation, eine im Prinzipe ganz gleiche Auffassung vertreten. Er führt als vermittelnden Faktor das Unbewußte ein, welches auf indirektem Wege das ausführen soll, was auf direktem nicht möglich ist. Aber auch dann, wenn die molekulare Bewegung in die unbewußte seelische Tätigkeit eingreift, fragt sich, ob nicht dazu Energieaufwand ebenso notwendig ist, als wenn sie direkt die Empfindung auslöst. Beim umgekehrten Vorgange erhebt sich dieselbe Frage bezüglich einer eventuellen Energievermehrung. Wentscher fühlte, daß doch eine Brücke vom Physischen zum Psychischen geschlagen werden müsse. Er glaubt, dieselbe am besten durch Einschub einer Substanz herstellen zu können, die er aus der okkasionalistischen Metaphysik zur Erklärung nahm. Diese absolute Substanz ist es, die, dem

[1] Stumpf, Eröffnungsrede, p. 10.

gleichbleibenden Sinne des Ganzen entsprechend, an bestimmte Zustände dieser Dinge bestimmte Zustände anderer regelmäßig knüpft.

Auf keinen Fall kann man erklären, wie denn dieses Wirken des Körperlichen auf Unkörperliches zustande kommen könne, ohne daß eine Energieabnahme im Körperlichen stattfinde. Jedes Wirken eines körperlichen Dinges kann nur mit einem Energieverluste desselben stattfinden, weil die Natur seines Wirkens eine andere Art zu wirken ausschließt. Wenn also das Körperliche Wirkungsursache im Unkörperlichen sein soll, muß notwendig ein Teil der von jenem aufgewendeten Energie im Nichtphysischen verloren gehen. Damit wäre das Energiegesetz durchbrochen. Das gleiche wäre zu befürchten, wenn man annehmen wollte, bei Umsetzung physischer Vorgänge in psychische verschwinde jedesmal nur ein sehr kleiner, unserer Beobachtung entgehender Betrag von mechanischer Kraft und im umgekehrten Falle sei der Körper als ein Auslösungsapparat von so grosser Vollkommenheit zu betrachten, daß die auslösende Kraft nur unendlich klein zu sein brauche. Denn eine unendlich kleine Größe bleibt noch immer eine reelle Größe. Wie klein man sich auch die auslösende Kraft eines Willensimpulses vorstellen mag, niemals wird sie zu Null.

Auch der zweite von Stumpf berührte Fall, daß Psychisches neben einem Physischen die Ursache eines physischen Vorganges sein könne, stellt die Wechselwirkungslehre vor ein unaufgeklärtes Rätsel, wenn verlangt wird, diesen Vorgang zu erklären ohne eine Energiezunahme im Physischen. Hat nun ein physischer Vorgang eine psychische Ursache, die, um ihn hervorzubringen, Energie — nach dem Äquivalenzprinzipe sogar genau den gleichen Betrag, den die Wirkung darstellt — aufwenden mußte, so hat es keinen verständlichen Sinn mehr, zu sagen, es sei aber außerdem auch noch eine psychische Ursache an dem Zustandekommen der physischen Wirkung beteiligt, freilich, ohne zu dem Energiequantum, das die Wirkung repräsentiert, irgend etwas beigetragen zu haben. Wer bloß dabeigestanden hat, während ein anderer eine Sache kauft und bezahlt, kann doch nicht behaupten, sie auch gekauft zu haben, sowenig als die Leute, die auch am Leben waren, als Kolumbus Amerika entdeckte, sich rühmen können, die neue Welt mit-

entdeckt zu haben. Es gehört zur Eigenart jeder Wirkung, die ein physisches Ding erfährt, einen Energiebetrag darzustellen; nach der Annahme Stumpfs ist nun die ganze Energie, welche der bewirkte physische Vorgang repräsentiert, auf Rechnung der physischen Ursache zu setzen. Diese ist darum die alleinige Ursache des entstandenen physischen Vorganges. Die psychische Ursache läuft nebenbei als eine unwirksame Begleiterscheinung mit. Diese Ansicht ist dem psychophysischen Parallelismus wenigstens sehr ähnlich.

Überdem würde sie sich der Sache nach in nichts von der Voraussetzung des psychophysischen Parallelismus unterscheiden, denn wenn *N* und *n* gleichzeitige Wirkungen der Ursache *m* sind, so gehen sie im Sinne des Parallelismus nebeneinander her und der Unterschied ist nur der, daß der Anhänger des Parallelismus die Frage nach dem Grunde des Nebeneinandergehens unbeantwortet läßt, während der Anhänger der Wechselwirkungshypothese sie durch die sehr zweifelhafte Annahme zu beantworten sucht, daß *n* und *N* Wirkungen derselben physischen Ursache *m* seien[1].

Bezüglich der Wirkung des Psychischen auf das Physische haben Rehmke und Ehrhardt einen dritten Versuch gemacht, die volle Konsonanz des Energiegesetzes und der Wechselwirkung aufzuzeigen. Zum guten Glück sei die Energieveränderung des Dinges durchaus nicht auf die quantitative, also auf die Zu- und Abnahme beschränkt; wir kennen außerdem die qualitative Energieveränderung, also die von potentieller zu aktueller, von latenter zu lebendiger Energie und umgekehrt. In einer bloß qualitativen Energieveränderung werde das Ding (nämlich das materielle Ding) weder Zunahme noch Abnahme erfahren und wenn nun solche Veränderung des Gehirns von der Seele gewirkt würde, so bliebe die Energiesumme der Dingwelt bei solchen Wirken ein und dieselbe, wie es das Energiegesetz will.

Deutlicher gibt Rehmke an anderer Stelle seiner Meinung Ausdruck, an der er ausführt, beim Wirken der Seele auf den Leib handle es sich gar nicht um das Schaffen von physischer Energie und gleichfalls nicht um das Ver-

[1] König, Die Lehre vom psychophysischen Parallelismus und ihre Gegner (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 115, p. 185 f.).

ändern der Richtung einer Bewegung, sondern einzig und allein darum, daß potentielle Energie des Gehirns lebendig werde. Ehrhardt gibt denselben Gedanken folgende Formulierung: „Nach unserem Dafürhalten bleibt höchstens noch eine Möglichkeit übrig, um ebenfalls den Schwierigkeiten zu entgehen, die man im Energiegesetze findet. Vielleicht könnte man sich nämlich die Sache so vorstellen, daß die Wirkung der Seele auf den Leib in einer rein innerlichen Modifikation der im Gehirn sonst noch vorhandenen Kräfte bestände, wodurch diese veranlaßt würden, nun ihrerseits die psychischen Absichten durch die Erzeugung bestimmter Bewegungsprozesse zu verwirklichen." Rehmke macht sich selbst die naheliegende Schwierigkeit, daß bei einer solchen Lösung die Einwendung erhoben werden könnte, daß wohl auch für die Energieveränderung von qualitativer Art ein Energieverbrauch seitens des wirkenden Einzelwesens Seele nötig sei. Er antwortet, daß dies für das Wirken von Ding auf Ding (materielles Ding) zutreffe, aber darum für das Wirken von Seele auf Ding nicht gelten müsse. Obgleich qualitative Energieveränderung mit quantitativer desselben Dinges ausnahmslos zusammen sich finde, wenn Ding auf Ding wirkt, so müsse nicht darum dieses Zusammen von qualitativer und quantitativer Energieveränderung des Dinges sich auch finden, wenn Seele auf Ding wirke. Auf der folgenden Seite nimmt Rehmke Stellung zu dem eventuellen Einwurfe, daß seine Behauptung die Kreise der naturwissenschaftlichen Forschung zerstöre, die auf dem Satz fuße, daß alle körperliche Veränderung als Wirkung von Körperlichem zu begreifen sei und somit die Einführung eines auf Körperliches wirkenden Unkörperlichen für sie ausgeschlossen bleiben müsse. Jener Grundsatz naturwissenschaftlicher Forschung hat zwar seine volle Berechtigung und ja auch seinen vollen Triumpf gefeiert überall da, wo es sich um körperliche Veränderungen, die durch Körperliches gewirkt sind, handelt. Aber noch in keinem Falle, in welchem nach unserer Ansicht die Seele eine bloß qualitative Gehirnveränderung gewirkt hat, sei nachgewiesen, daß diese Wirkung von Körperlichem verursacht sei.

Als vierten Versuch registriere ich den Vorschlag Wentschers, die Wirkung der Seele auf den Leib als eine Art Auslösungsprozeß zu betrachten. Ich trenne diesen Versuch von dem dritten nur mit Rücksicht auf die formelle

Einkleidung, die ihm Wentscher gegeben hat. In der Sache selbst läßt sich ein Unterschied nicht erkennen. „Wenn“, so argumentiert Wentscher[1], „das Energiegesetz fordert, daß die kinetische Energie der ihr vorausgehenden potentiellen äquivalent sei, so müsse man das Plus von Energie, welches, wenn z. B. ein Körper durch eine Stoßkraft aus dem labilen Gleichgewicht gebracht wird, der Gesamteffekt gegenüber der potentiellen Energie repräsentiert, erst in Abzug bringen, um die eigentliche Ursache der Energieumsetzung ihrer Größe nach für sich allein zu erhalten.“ Daraus folgert nun Wentscher, daß Energieumsetzungen auch durch psychische Faktoren erfolgen können, da der Wert jener Kraft, die die Störung des Gleichgewichtes verursache, mit mathematischer Genauigkeit den Wert Null habe und psychische Faktoren, wenn alle Energie physisch ist, immer den Wert Null repräsentieren. Es ist unrichtig, daß die Größe der auslösenden Ursache jemals Null werden könne; eine Ursache Null kann nie eine Wirkung hervorbringen. Die Behauptung behält nur dann einen Wert, wenn die Bestimmtheit Null Physisches dazugegeben wird. In diesem Falle könnte dann freilich gegen die Richtigkeit der Darlegung kein begründeter Einwand erhoben werden von Seite der Verteidiger der Wechselwirkungslehre. Nicht richtig ist, daß Energieauslösungen nicht selbst wieder an einen Aufwand physischer Energie gebunden sind, sobald physische Auslösungsfaktoren in Betracht kommen. Sicher ist ferner, daß das Herstellen der Bedingungen, unter denen es zu einem Auslösungsprozesse kommt, ein Prozeß ist, der Energie repräsentiert und einen entsprechenden Aufwand von Energie nötig macht. Riehl[2] faßt die Herstellung der Bedingungen eines Auslösungsprozesses als die Beseitigungen eines Hindernisses auf, welches der Auslösung entgegenstand. Die auslösende Kraft habe dieses Hindernis zu beseitigen. Es ist klar, daß dieselbe einen Energieaufwand bedeutet; auch wenn psychische Auslösungsprozesse in Frage kommen, können dieselben ohne Energieaufwand nicht verstanden werden. Allerdings darf dann Energie nicht in dem engen Sinne der physischen Energie verstanden werden. Und in diesem allgemeinen Sinne ist

[1] Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 117.
[2] Riehl, Philosophische Kritik, II, p. 269.

Energieaufwand, wie Ostwald[1] richtig bemerkt, wenn er auch in keinem Verhältnis zu der ausgelösten Energie steht, nie gleich Null. Natürlich aber ist jedes Eintreten von Umsetzungsprozessen an Bedingungen geknüpft, welche Ostwald ganz allgemein als Intensitätsdifferenz bezeichnet. Es besteht, wenn wir diese Ausdrucksweise anwenden, die Auslösung darin, daß eine bestehende Kompensation von Intensitäten, irgendwo aufgehoben, einen Intensitätsunterschied beschafft und damit der Ausgleich der Energie ermöglicht wird. Ostwald gebraucht einen Vergleich mit einem zum Stapellauf bereiten Schiff. So lange dasselbe durch Stampen gestützt ist, wird der Druck des Schiffes durch die Elastizität der Stampen kompensiert. Entfernt man dieselben, so hört die Kompensation auf und das Schiff beginnt nach abwärts zu rollen. Aufwendung von Energie ist dazu das nötige Erfordernis. Wenn nun die Seele die Auslösung besorgt, so beseitigt sie eben auch ein Hindernis, das derselben bisher entgegenstand. Wirkt sie aber in dieser Weise auf die Materie, so muß sie eine Kraft aufbringen, eine Kraft, die allerdings mit der physischen Energie nicht vergleichbar ist. Wenn man in diesem Falle von Energie sprechen wollte, würde es bei dem Bestreben der modernen Naturwissenschaftler, Energie gleich physischer Energie zu setzen, ein Gebot der Klugheit sein, ein Bestimmungswort beizusetzen, welches eine scharfe Abgrenzung ausdrückt.

Busse meint, es bliebe Wentscher noch der Ausweg, das Hindernis, dessen Beseitigung die eigentliche Leistung der Seele ist, wenn sie potentielle physische Energie auslöst, selbst als etwas Psychisches anzusehen, etwa als eine bestimmte psychophysische Disposition, welche die Entladung bisher verhinderte und welche die Seele beseitigt. Indessen dürfte es doch von vornherein klar sein, daß diese Erklärung keine Lösung, sondern bloß eine Hinausschiebung der Schwierigkeit bedeutet.

v. Hartmann[2] und König[3] treten für einen anderen Versuch ein, das Energiegesetz in Einklang zu bringen mit der Wechselwirkungslehre. Kann nicht eine Richtungsänderung schon bestehender Bewegungen bewirkt werden, ohne daß

[1] Die Lehre von der Energie.

[2] v. Hartmann, Moderne Psychologie, p. 337 ff.

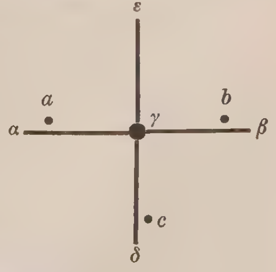
[3] König in Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 119, p. 113 f, 133.

die durch die Bewegung repräsentierte Energie sich ändert? „Wenn jedoch die Seele überhaupt imstande ist, dynamische Wirkungen auf Atome der Materie zu entfalten," sagt Hartmann, „welche deren Bewegungen in bestimmter Weise verändern, so ist nicht abzusehen, warum sie nicht auch solche Änderungen in ihrem Bewegungszustand hervorbringen kann, die das Gesetz der Erhaltung der Energie unberührt lassen." Auch König behauptet, daß Richtungsänderung zwar die Wirksamkeit einer Kraft, aber nicht Aufwand von Energie voraussetze. Das zum Beweise angeführte Beispiel eines an einem Faden im Kreise geschwungenen Körpers ist nicht glücklich gewählt. Denn die fortwährende Richtungsänderung des Körpers erfolgt doch nur durch die gleiche Zeit währende Muskelenergie desjenigen, der den Faden hält.

Es ist nichts damit gewonnen, daß man, um mit Busse zu reden, die Seele die Rolle einer Billardbande spielen und sie nur die Richtung physischer Veränderungen ändern läßt, denn Richtungsänderung bewegter Teilchen heißt, wie Ebbinghaus[1] mit Recht bemerkt, mechanisch gesprochen allemal: Einführung einer Seitenkraft von bestimmter Richtung und von bestimmtem Arbeitswert. Eine psychische, die Richtung ändernde Kraft braucht zwar nicht selbst eine bestimmte Richtung zu haben; ihr Eingreifen müßte aber doch, ebenso wie das einer physischen Kraft, eine physische Energieveränderung zur Folge haben. v. Hartmann bemerkt in seiner Polemik gegen Ebbinghaus, dieser habe übersehen, daß die nun hinzutretende Seitenkraft, wenn sie die Geschwindigkeit des bewegten Teilchens nicht vermehrt, auch die konstante Energiesumme des mechanischen Systems nicht vermehrt, weil ihre dynamische Leistung völlig dadurch absorbiert wird, den Widerstand zu überwinden, den das bewegte Teilchen nach dem Beharrungsgesetz einer Änderung seiner Bewegungsrichtung entgegensetzte. Aber gerade bezüglich dieser Widerstandsüberwindung behauptet Ebbinghaus mit Recht, daß sie ohne Energieänderung unmöglich sei. Freilich ist nicht gerade erforderlich, daß die Energievermehrung in einem Geschwindigkeitszuwachse bestehe; irgendeine Energievermehrung aber muß, wenn anders das Eingreifen einer Seitenkraft keine bloße Redensart bleiben soll, eintreten.

[1] Grundzüge der Psychologie, p. 32.

v. Hartmann hat in der „Weltanschauung der modernen Physik“ den Einfluß, den das Psychische auf das Physische ausübt, als eine Drehung des Angriffspunktes bezeichnet. Was er damit beweisen wollte, hat er damit ebensowenig geleistet, wie mit dem Beispiel vom Körper, der an einem Faden gedreht wird. Er hat neben dem angezogenen Beispiel ein zweites angeführt: Wenn eine hinzutretende Seitenkraft rechtwinkelig auf die Bewegungsrichtung einwirke, so werde die Diagonale im Rechteck beider Kräfte notwendig größer als jede der Seiten, zeigt also einen Geschwindigkeitszuwachs und eine Energievermehrung an. Die hinzutretenden Kräfte können aber auch so wirken, daß die resultierende Bewegungsrichtung die gleiche Geschwindigkeit hat wie die ursprüngliche und dann bleibt der Energievorrat des Systems unverändert. Die Bewegung hat dann an Energie in der ursprünglichen Richtung so viel verloren, wie sie in der senkrechten Richtung gewonnen hat. Soll also die eine hinzutretende Seitenkraft senkrecht zu der ursprünglichen Bewegungsrichtung wirken, so muß eine zweite der ursprünglichen Bewegungsrichtung entgegenwirken. Dasselbe Ergebnis ist natürlich auch durch eine einzige Seitenkraft zu erreichen, die als Diagonale des Rechteckes dieser beiden hinzutretenden Kräfte wirkt, also schräg zu der ursprünglichen Bewegungsrichtung. Es wird also hier gezeigt, daß durch Einwirkung von Seitenkräften eine Richtungsänderung eines bewegten Körpers eintreten kann, aber nicht, daß diese Einwirkung keinen Energieaufwand bedeute. Die konkrete Veranschaulichung des Beispiels wäre es, wenn man für die allgemeinen Begriffe, mit denen v. Hartmann operiert, bestimmte Zahlenwerte einsetzt. Eine unelastische Kugel $a$, die sich in der Richtung $\alpha$—$\beta$ mit der Geschwindigkeit 6 bewegt und in $\gamma$ von einer in entgegengesetzter Richtung und mit gleicher Geschwindigkeit sich bewegenden unelastischen Kugel $b$ von gleicher Größe und Masse wie $a$ getroffen wird, muß von dieser zum Stillstand gebracht werden. Stößt nun in demselben Moment eine sich rechtwinkelig zu $\alpha\beta$ in der Richtung $\delta\varepsilon$ bewegende Kugel von gleicher Masse und Größe wie $a$ und $b$ mit der Geschwindig-



keit 12 auf die im Punkte $\gamma$ sich befindliche Kugel $a$, so gehen nach dem Zusammenstoße $a$ und $c$ mit der Geschwindigkeit 6 in der Richtung $\gamma\,\varepsilon$ weiter.

Die Kugel hat also wohl ihre Richtung, nicht aber ihre Geschwindigkeit geändert. Um aber diesen Erfolg zu erreichen, mußte ein Energiebetrag, eine Bewegung der Geschwindigkeit 6 ganz und eine andere der Geschwindigkeit 12 zur Hälfte, geopfert werden. Derselbe ist in verborgene Bewegung, Wärme und andere Energie verändert worden und ein Teil ist zur Richtungsänderung der Kugel $a$ verwendet worden. Wenn also auch die Geschwindigkeit der Kugel $a$ keine Änderung erlitt, so ist doch in $\gamma$ ihre Energie vermehrt worden, und zwar auf das Konto des verloren gegangenen Energiebetrages der beiden Kugeln $b$ und $c$.

Der erste, zweite und fünfte Versuch müssen ausgeschieden werden, sobald die Frage nach Übereinstimmung mit den Tatsachen der Erfahrung als der Maßstab für die wissenschaftliche Einschätzung aufgestellt wird; bezüglich des dritten und vierten aber muß ich vollkommene Übereinstimmung derselben mit der Ansicht Busses feststellen, die darauf hinausläuft, das Energiegesetz in zwei Begriffe auseinanderzulegen, deren einen er negiert, während er den anderen ganz und rückhaltslos anerkennt. Im Grunde machen diejenigen, welche die qualitative Energieveränderung und jene, welche den Begriff der Auslösungsprozesse als notwendigen Prämissenbegriff einsetzen, dasselbe. Auch sie leugnen die Gültigkeit des Energiegesetzes für gewisse Vorgänge im Physischen, die mit dem Psychischen in unmittelbarer Verknüpfung stehen, während sie bei Einwirkung von Physischem auf Psychisches keine beschränkende Klausel dem Energiegesetze anzufügen nötig haben.

Busse unterscheidet zwischen dem Energieprinzip als Konstanzprinzip, welches die Konstanz der Gesamtsumme der physischen Energie fordert und demselben Prinzip als Äquivalenzprinzip, welches lediglich besagt, daß bei allen Umwandlungen der physischen Dinge untereinander für jedes aufgewendete Quantum von Energie ein gleich großes Quantum derselben oder einer anderen Energieform neu erzeugt wird. Von dem einen wie vom anderen wird verlangt, daß sie, wenn anders überhaupt sie begründete und wissenschaftlich erweisbare Annahmen darstellen wollen, auf Erfahrung beruhen und nach den Grundsätzen wissen-

schaftlichen Induktionsverfahrens durch Verallgemeinerung unzweifelhafter Feststellungen gewonnen worden sind. Bezüglich des Äquivalenzprinzips gibt er die Erfüllung dieses Erfordernisses ohne weiteres zu, und zwar läßt er dasselbe im Gebiete der organischen Natur ebenso gelten, wie in dem der unorganischen, soweit bei ihnen psychische Einflüsse nicht zur Geltung kommen. Er sieht kein Hindernis, das Äquivalenzprinzip als ein auf Erfahrung beruhendes, durch Erfahrung bestätigtes und auf Grund zahlreicher Erfahrungen in durchaus korrekter Weise verallgemeinertes Gesetz von universeller Gültigkeit anzusehen. Überall also, wo physische Dinge, mögen sie nun Bestandteile der organischen oder unorganischen Welt sein, aufeinander wirken, tun sie das in der Weise, daß für jeden beim Wirken verbrauchten Betrag ein gleich großer Betrag derselben oder einer anderen Energieform neu erzeugt wird.

Bezüglich des Konstanzprinzips aber schreibt Busse: Es bedarf doch wahrlich keines tiefen Nachdenkens, um zu erkennen, daß die Konstanz der Gesamtenergie des physischen Weltalls in gar keiner Weise auf induktivem Wege, durch Verallgemeinerung von auf beschränktem Gebiete empirisch bestätigten Sätzen erschlossen werden kann, sondern daß sie vielmehr eine Annahme darstellt, die mit dem Äquivalenzprinzip und seiner Geltung weder identisch ist noch unmittelbar aus ihm gefolgert werden kann, sondern die ihm nur unter einer Voraussetzung folgt, deren sehr hypothetischen, rein axiomatischen Charakter wir schon vorhin festgestellt haben, der Voraussetzung der Geschlossenheit der Naturkausalität. Das Prinzip der Äquivalenz besagt an sich nur, daß, wenn ein körperliches Ding auf ein anderes körperliches Ding wirkt, die dabei verbrauchte Energie durch einen gleich großen Betrag derselben oder anderer Energie ersetzt wird. Gehört nun das in dieser Weise wirkende körperliche Ding einem System an, das allseitig geschlossen ist, d. h. das nur den Austausch von Wirkungen der in ihm enthaltenen Dinge untereinander, nicht aber mit zu anderen Systemen gehörenden Dingen zuläßt, so folgt unter dieser Voraussetzung natürlich, daß die Gesamtsumme der in diesem System enthaltenen, durch sämtliche in ihm enthaltenen Dinge repräsentierten Energie konstant bleibt, weder vermehrt noch vermindert wird. Wenn also die physische Natur ein derartig geschlossenes

System ist, so wird der Gesamtvorrat der in ihr vorhandenen Energie konstant sein, wenn nicht, dann natürlich nicht. Ob aber die Natur ein geschlossenes System, eine in sich abgeschlossene Totalität ist, läßt sich natürlich aus dem Äquivalenzprinzip selbst nicht entnehmen, sondern nur auf Grund umfassender naturphilosophischer Erwägungen ausmachen. Das Konstanzprinzip ist also nicht mit dem Äquivalenzprinzip ohne weiteres auch gegeben, sondern beruht auf ihm und der weiteren Voraussetzung der Geschlossenheit der Naturkausalität. Diese Voraussetzung hat nach Wundt[1] seine volle Geltung bei dem System der Systeme, dem Universum, das aber in dieser Form nur eine Idee sei. Drei Jahrzehnte nach der Entdeckung des Energieprinzips führte Thiele[2] eine Polemik gegen die schon damals in naturwissenschaftlichen Kreisen üblich gewordene Überspannung des Energiegesetzes und sagt, sich darauf beziehend: „Im Prinzip von der Erhaltung der Energie wird vorausgesetzt, daß von außen kein Zuwachs an (lebendiger oder Spann-) Kraft in das Weltganze komme und ebenso, daß keine Abgabe von Kraft nach außen stattfinde; es wird nicht bewiesen, daß das unmöglich oder tatsächlich nicht der Fall sei.“ Es erscheint also das Konstanzprinzip (oder das Energieprinzip als allgemein gültiges Gesetz genommen) nicht als ein allgemein gültiger, unanfechtbarer Grundsatz der Naturwissenschaft, sondern lediglich als eine unbeweisbare Meinung, als ein subjektiver Glaubenssatz, auf den allerdings viele Naturforscher wie auf ein Evangelium schwören. Die Ablehnung der Wechselwirkungslehre aus Rücksichtnahme auf das Energieprinzip brandmarkt sich als eine petitio principii. Man hat sich vielfach gerade in der Gegenwart von dem Satze der Energie zu sehr imponieren lassen.

Gerade in neuester Zeit wird aber von berufenster, naturwissenschaftlicher Seite das Gesetz der Erhaltung der Energie als unzureichend bezeichnet, um dem naturwissenschaftlichen Postulate ausschließlich physischer Verursachung der physischen Vorgänge eine genügende Grundlage abgeben zu können. Damit verliert die Naturwissenschaft die Berechtigung, dieses Gesetz als Prämisse in jene Schluß-

[1] System der Philosophie, p. 488.
[2] Grundriß der Logik und Metaphysik, p. 209.

formel einzusetzen, welche die logische Berechtigung des Parallelismus beweisen soll. Konform der eben zitierten Bemerkung Busses über die Gültigkeit des Äquivalenzprinzips habe ich bei Besprechung der aus dem Energiegesetze angeblich gegen die Wechselwirkungslehre sich ergebenden Schwierigkeiten zu wiederholten Malen Anlaß genommen, darauf hinzuweisen, daß dieselben nur dann einen Sinn erhalten können, wenn dasselbe mit dem Grundsatze der geschlossenen Naturkausalität verknüpft wird. Erst dann, wenn dieses letztere als eine wesentliche Beigabe des ersteren betrachtet wird, erhalten die genannten Schwierigkeiten den festen Untergrund, auf dem sie unzerstörbar wären, wenn er richtig wäre.

Mit diesem Gesetze, welches die Kausalität der physischen Natur als geschlossen festhält, ist natürlich jede Wechselwirkungslehre zwischen Körper und Seele unvereinbar. Denn wenn es wahr ist, daß physische Ursachen nur physische Wirkung und jede physische Wirkung nur eine physische Ursache haben kann, dann kann von physischer Ursache einer psychischen Wirkung und psychischer Ursache einer physischen Wirkung keine Rede mehr sein. Nur der eine oder der andere Teil der Alternative kann Geltung haben. Es wird sich also darum handeln, ob das Prinzip der Geschlossenheit der Naturkausalität tatsächlich eine absolut gültige, unanfechtbare Wahrheit darstellt.

Diese Forderung zu erfüllen, müßte das Gesetz der Geschlossenheit der Naturkausalität sich erweisen entweder als ein denknotwendiger Satz oder als der Ausdruck einer feststehenden Erfahrungstatsache oder eine auf induktivem Wege gewonnene und zu einem Grundsatze erhobene Hypothese.

Daß nun das Prinzip der geschlossenen Naturkausalität kein denknotwendiges Prinzip darstellt, ist nicht nur die Ansicht der Gegner des psychophysischen Parallelismus: auch die Parallelisten teilen dieselbe.

Auch als Tatsache der Erfahrung ist das erwähnte Gesetz nie bewiesen worden. Einer unzweifelhaften Tatsache gegenüber hätte sich sicher ein so großer Teil der Philosophen und Naturforscher nicht ablehnend verhalten.

Die Methodologie hat bezüglich des dritten Falles zu entscheiden. Es ist da die Frage zu beantworten, ob die durch Induktion gegebenen Tatsachen derart sind, daß die

Regeln der Analogie es wahrscheinlich machen, daß in allen Fällen physische Ursachen physische Wirkungen haben. Der gewonnene Grad der Wahrscheinlichkeit müßte in unserem Falle praktisch der Gewißheit gleichkommen. Diese praktische Gewißheit gewinnt eine Behauptung dann, wenn neben einer großen Anzahl von Fällen, die für sie aufgebracht werden, kein einziger angeführt werden kann, der in unumstößlichem Gegensatze dazu steht. Wenn nun auf dem Gebiete der unorganischen Natur das Prinzip der physischen Erklärung aller Vorgänge in allen Fällen sich als stichhältig erwiesen hat und nicht ein Fall dagegen gezeigt werden konnte, so müßte auf diesem Gebiete die absolut allgemeine Gültigkeit des Gesetzes der geschlossenen Kausalität zugegeben werden, d. h. wenn nun tatsächlich in der Natur kein Vorgang gefunden wird, der uns nötigt, andere Wirkungsfaktoren anzunehmen als jene sind, die im Bereiche der unorganischen Natur gegeben sind, würden wir dem zustimmen müssen. Kann aber die Tatsache des psychischen Lebens übersehen werden? Daß die Frage, ob auch psychische Ursachen als möglich anzunehmen sind auf einem Gebiete, wo wir Veranlassung haben, das Dasein psychischer Faktoren anzunehmen, doch eine ganz andere Bedeutung hat als auf einem Gebiete, wo wir überhaupt keine Veranlassung haben, psychisches Dasein anzunehmen, daß also mit der Konstatierung des Nichtvorhandenseins psychischer Ursachen hier unmöglich über das Vorhandensein solcher Ursachen dort etwas präjudiziert werden kann, sollte doch auch dem gläubigsten Vertreter des Prinzips der geschlossenen Naturkausalität einleuchten. Die Frage also nach dem Vorhandensein psychischer Faktoren kann nicht auf Grund eines Induktionsschlusses entschieden werden, dessen Prämissen alle aus dem Gebiete herübergenommen sind, auf dem solche Faktoren nicht in Betracht kommen. Es mangelt der Rechtsgrund, aus der Tatsache, daß das Prinzip rein physischer Kausalerklärung auf einem Gebiete, auf dem zur Annahme einer psychischen kein Grund vorliegt, absolut gültig ist, zu schließen, daß es auf psychophysischem Gebiete in gleicher Weise gültig sein müsse. Nur wenn die Gegner der psychophysischen Wechselwirkung die Behauptung unabhängig von dem Prinzipe der geschlossenen Naturkausalität beweisen, können sie aus dem Nichtvorhandensein etwa in Betracht kommender Gegen-

instanzen unter Berücksichtigung des Analogieprinzips die Berechtigung entnehmen, das Prinzip der Geschlossenheit der Naturkausalität als ein allgemeines auszugeben.

Wundt hat sich als ein zäher Verteidiger der Parallelismustheorie immer erwiesen. Aber auch er wagt es nicht, das von ihm außerordentlich favorisierte Prinzip der geschlossenen Naturkausalität als ein festes Prinzip hinzustellen. Er nennt es vielmehr bloß eine regulative Idee, nach der wir notwendig handeln müssen, so weit wir überhaupt den Naturerscheinungen nachgehen können oder wollen, nach der wir aber die einzelnen Erscheinungen selber niemals mit absoluter Vollständigkeit abzuleiten imstande sind[1]. Er sagt sogar, das Gesetz der geschlossenen Naturkausalität sei weit entfernt davon, ein empirisches Gesetz zu sein.

Ein zäher Verteidiger der Allgemeingültigkeit des Prinzips ist König[2]. Zur besseren Beleuchtung der uns jetzt beschäftigenden Frage halte ich es darum für eine vortreffliche Ergänzung, Königs Darlegungen zu kennen.

Siegwardt gegenüber hatte Wundt in seinen philosophischen Studien geltend gemacht, daß man aus der allgemeinen Bewährung, welche das Energieprinzip auf dem Gebiete der unorganischen Natur gefunden habe, seine allgemeine Gültigkeit folgen könne. Überall da, wo ein stetiger Verlauf von Naturvorgängen eine exakte Feststellung zulasse, da führe diese zu der Voraussetzung, daß die Naturkausalität ein in sich geschlossenes Gebiet bildet. Wentscher behauptet nun, dieser Satz enthalte eine Tautologie: stetiger Verlauf von Naturvorgängen — geschlossenes Gebiet der Naturkausalität. König warf sich zum Verteidiger Wundts auf und bezeichnete das Vorgehen Wentschers als Wortklauberei. Weiterhin versuchte er dann, dem Beispiele Wundts auch hier folgend, das Prinzip der geschlossenen Naturkausalität auszudehnen auf alle Gebiete der Natur. Wenn er sagt: „Bis jetzt ist aber ein Beispiel dieser Art (wo das Prinzip verläßt) noch nicht bekannt geworden, vielmehr hat sich unser Grundsatz in allen den Fällen, wo überhaupt eine vollständige Zerlegung der Erscheinung in ihre elementaren

[1] Philosophische Studien, Bd. 10, p. 89.

[2] Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 115 und Bd. 119.

Bestandteile durchführbar ist, ausnahmslos bewährt“, so glaube ich mich in keinem Gegensatze zu befinden. Denn wie bei Wundt den zitierten Satz, so kann man bei König diese Feststellung ohne weiteres unterschreiben; aber ein Hinausgehen über dieses „Überall da, wo“ und „Alle die Fälle, wo“ ist ausgeschlossen.

König bemerkt, daß wir, wenn die Unmöglichkeit, die Vorgänge in den Organismen restlos in ihre physikalisch-chemischen Komponenten aufzulösen, ein Grund wäre, hier das Hineinspielen psychischer Kraft anzunehmen, denselben Grund in der unorganischen Welt hätten, da auch hier eine Erklärung bis ins kleinste nirgends möglich sei. Die Annahme psychischer Kraft stützt sich aber nicht auf die Unmöglichkeit einer vollständigen Auflösung der psychischen Prozesse in physisch-chemische Komponenten, sondern auf die Unmöglichkeit, die ersteren durch letztere überhaupt zu erklären. Und auch nicht das kann man sagen, daß die Unmöglichkeit in Betracht komme, die Vorgänge in den Organismen, also nicht diesen oder jenen Vorgang, sondern die Vorgänge im allgemeinen, zu erklären in der intendierten Weise, sondern man muß daran festhalten, daß auch nicht ein solcher Vorgang so erklärt werden konnte.

Nach den bisherigen Ausführungen richtet sich eine weitere Behauptung Königs von selbst, daß sein Schluß, die Gültigkeit des Prinzips der geschlossenen Naturkausalität betreffend, mindestens denselben Grad von Sicherheit habe, wie die Annahme der Astronomen, daß die Erscheinungen auf der Sonne durch wesentlich dieselben Kräfte hervorgebracht werden, die auch hier auf der Erde wirksam sind.

König führt als einen Grund, der die Bestreitung der Gültigkeit des Prinzips der geschlossenen Naturkausalität unmöglich machen soll, an, dieselben Bedenken, die man gegen dieses Prinzip ins Feld führe, könnte man auch gegen die Allgemeingültigkeit aller übrigen Naturgesetze, die ja sämtlich auf Induktion beruhen, geltend machen. Richtig ist, daß die Naturgesetze allesamt nur innerhalb der Grenzen und für jene Gebiete gelten, für welche sie ihre Gültigkeit beweisen würden, und daß wir eine Ausdehnung darüber hinaus genau ebenso beanständen müßten, wie wir dies bezüglich des Gesetzes der geschlossenen Naturkausalität tun. Ein Beispiel: Die Gesetze, welche für den Stoß zweier elastischer Kugeln aufeinander gelten, sind nicht gültig,

wenn die eine Kugel eine elastische und die andere eine unelastische ist, jene Gesetze, welche die Verbindung des Wasserstoffs mit Sauerstoff bestimmen, sind nicht gültig, wenn Stickstoff mit Sauerstoff sich verbinden soll. Ebenso kann ein Naturgesetz, daß für die Wirkung physischer Dinge aufeinander Geltung hat, eine solche nicht mehr beanspruchen, sobald eine über dieses Gebiet hinausreichende Wirkung, in unserem Falle eine solche zwischen zwei Dingen, von denen das eine eben nicht physischer, sondern psychischer Natur ist, in Frage kommt. Eine Bedrohung der übrigen Naturgesetze kommt nicht einmal in Frage. Es handelt sich einzig darum, das Gesetz der geschlossenen Naturkausalität wie die übrigen Naturgesetze in die Grenzen zurückzuweisen, über welche es auszudehnen niemand ein Recht hat, weil ein den Verstand dazu bestimmender Beweis bis heute nicht erbracht wurde.

In Übereinstimmung mit Siegwart muß darauf hingewiesen werden, daß in einer Frage, wie der vorliegenden, die eine über rein naturwissenschaftliche Interessen hinausreichende metaphysische Bedeutung hat, Lieblingsvorstellungen der Naturwissenschaft nur soweit als entscheidend ins Gewicht fallen können, als sie zugleich metaphysisch bemerkenswerte Gründe abgeben. Die Frage des Parallelismus zwischen Psychischem und Physischem ist keine rein naturwissenschaftliche Angelegenheit, sondern eine naturphilosophische, beziehungsweise metaphysische Frage.

Es sei noch darauf hingewiesen, daß nach den Äußerungen enragierter Verteidiger der Parallelismustheorie das Gesetz der geschlossenen Naturkausalität nur eine unbewiesene Voraussetzung darstellt: Postulat hat man es vielfach genannt.

Wo eine exakte Feststellung nicht möglich ist, da handelt gleichwohl die Naturwissenschaft unter dieser Voraussetzung. „Sie wird demnach niemals einen Naturvorgang in ihrem Sinne erklärt ansehen, wenn versucht wird, ihn aus anderen als vorangehenden Naturbedingungen abzuleiten[1]."

Klarer noch als hier Wundt spricht Paulsen[2] sich aus: „Ich gebe durchaus zu, die Geschlossenheit der Naturkausali-

[1] Wundt, Philosophische Studien, Bd. 10, p. 88.
[2] Paulsen in Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 123, p. 78.

tät ist nicht bewiesene Tatsache, sondern eine Forderung oder eine Voraussetzung, womit der Verstand an die Aufgabe der Erklärung der Naturerscheinungen herantritt."

Nach ihm ist die Theorie des lückenlosen Kausalzusammenhanges Grundvoraussetzung aller philosophischen Deutung des Weltgeschehens.

Und diese unbewiesene Voraussetzung soll dem Energiegesetze jene alles umfassende Bedeutung verschaffen, die weder Denknotwendigkeit noch Empirie ihm geben konnten? Nur tiefste, von aller Vernunft losgelöste Gläubigkeit an die Grundlagen der monistischen Philosophie vermag sich einem solchen Ansinnen zu unterwerfen.

---

## LITERARISCHE BESPRECHUNGEN

1. **Dr. Wilhelm Stockums: Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik.** Freiburg, Herder 1911. XII, 166 p.

Die Bedeutung einer Arbeit über die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes hebt Verfasser selbst genügend hervor, wenn er einleitend auf die moderne Ethik hinweist, die unter der extremen Herrschaft des Entwicklungsgedankens zu den verhängnisvollsten Schlüssen getrieben wird. Vor diesen Verirrungen bewahrt nur das Festhalten an einem unveränderlichen, natürlichen Sittengesetz.

Verfasser legt besonderen Wert auf Darlegung der geschichtlichen Entwicklung seiner These, deren Sinn und Tragweite durch diese Behandlungsweise klarer erfaßt werden. Ein unveränderliches, natürliches Sittengesetz hatte dem Wesen nach bereits Sokrates erkannt und Aristoteles gelehrt. Der patristischen Zeit war diese Lehre nicht unbekannt, es fehlte jedoch, dem Charakter dieser Zeit entsprechend, eine umfassende, an Aristoteles anknüpfende Darstellung derselben, insbesondere ihr Ausgleich mit feststehenden Tatsachen im Alten Bunde, die einem unveränderlichen Sittengesetz zu widersprechen scheinen. Diese Arbeit leistete die Scholastik.

An die Auseinandersetzung der vorbereitenden Lösungsversuche des Problems durch Alexander Halensis und Albertus Magnus reiht Verfasser die Lehre des hl. Thomas, die eine sachgemäße, gründliche Behandlung findet und im Mittelpunkt der ganzen Abhandlung steht (42—101).

Die Lösung, die der Aquinate dieser ethischen Frage gibt, hat in der späteren Zeit keine wesentliche Ergänzung gefunden. Duns Scotus suchte neue Wege zu gehen, die, wie Verfasser nachweist, nicht zum Ziele führten. Die nominalistische Auffassung der Frage, die den Abschluß der Schrift bildet, trägt zu deutlich die Spuren der verfallenden Scholastik an sich und gelangt zu so offenbar falschen Folgerungen, daß über die Ablehnung dieses Lösungsversuches kein Zweifel bestehen kann.

Es dürfte vielleicht angebracht sein, in wissenschaftlichen Arbeiten nicht von sittlichen und unsittlichen, sondern von sittlich guten und sittlich schlechten Handlungen zu reden, da erstere Bezeichnung falsch verstanden werden kann. Die Abhandlung kann zum Studium der bedeutsamen Frage nach einem unveränderlichen, natürlichen Sittengesetz sehr empfohlen werden.

Abtei Marienstatt. *Dr. P. Hugo Höver, O. Cist.*

2. **Dr. Demetrius C. Nadejde: Über quantitative Bestimmung der psychischen Arbeit.** Wien u. Leipzig, Braumüller 1912. IV, 75 p.

Die vorliegende Abhandlung des Philosophieprofessors in Bukarest setzt die Untersuchungen des Münchener Psychiaters Kraepelin über die Arbeitskurve fort. Sie soll „zum erstenmal eine systematisch verarbeitete und kritisch geprüfte Grundlegung der Arbeitsmessung bieten".

Das Material zu seinen Untersuchungen hat Verfasser durch Arbeitsmessungen, die an 11- bis 18jährigen Schülern der I. bis VII. Lyzealklasse der Übungsschule des pädagogischen Seminars in Bukarest als Vertretern der normalen Arbeitsleistung und an Patienten des Irrenhauses Marcutza bei Bukarest als abnormalen Subjekten vorgenommen wurden, gewonnen. Die gemessene Arbeit bestand in Addition einstelliger Zahlen zwei bis drei Stunden lang. Die Zahl der vollzogenen Additionen gab die Arbeitsleistung an. Um auch den Verlauf der psychischen Arbeit verfolgen und messen zu können, wurde je nach einer Zeiteinheit (fünf Minuten) ein Zeichen mit der Glocke gegeben, das im Heft des Rechnenden zu verzeichnen war. Aus dem Vergleich der von fünf zu fünf Minuten vollzogenen Additionen ersieht man die Oszillation der psychischen Arbeit, ihre wechselnde Steigerung und Herabminderung. Wollen wir die Ursachen untersuchen, von welchen dieser komplizierte Verlauf der psychischen Arbeit abhängt, so müssen wir eine methodische Isolierung anwenden, indem wir solche Subjekte zu den Versuchen wählen, bei denen die in Frage kommende Ursache vorherrscht. Dazu müssen wir noch die günstigsten inneren und äußeren Umstände für das Einwirken der geprüften Ursache heranziehen.

Das Ergebnis der in dieser Art angestellten Untersuchung ist: Es gibt drei Ursachen, von denen der Verlauf der psychischen Arbeit abhängt: Anpassung, normaler Energieverbrauch und Ermüdung, Anregung und Konzentration.

Die Anpassung an eine Arbeit, wie schon Fechner angedeutet und Höfler ausgesprochen hat, verläuft zuerst in drei gleich lang dauernden Stadien, von denen das erste den kleinsten, das mittlere den größten Zuwachs der Arbeitsleistung aufweist.

Bei der Ermüdung nimmt die Arbeitsleistung von einem Zeitabschnitt zum anderen fortschreitend ab, und zwar in den letzten Stadien beträchtlich mehr als in den ersten. Je größer die Verminderung der Arbeitsleistung ist, um so kürzer dauert dieses Stadium. Teilt man den Verlauf der Ermüdung wieder in drei Stadien ein, so weist merkwürdigerweise das mittlere Stadium die geringste Abnahme auf und dauert daher, dem vorhergehenden Satze zufolge, am längsten. Das letzte Stadium nimmt rapid ab.

Das Erforschen der dritten Ursache der Schwankung der Arbeitsleistung — vor allem der Anregung — stößt auf bisher unlösbare Schwierigkeiten. Jedenfalls müssen wir auch im Verlauf des Anregungsprozesses drei Stadien unterscheiden: das erste Stadium bringt eine bedeutende Erhöhung der Arbeitsleistung mit sich; das zweite behält mit unbedeutenden Schwankungen diese Höhe bei; das dritte ist durch einen mehr oder weniger sanften Abfall gekennzeichnet.

Das Konzentrationsstreben endlich ist von kurzer Dauer, trifft aber zu wiederholten Malen im Verlaufe desselben Experimentes zu. Im Konzentrationsstreben sind bloß zwei Stadien zu unterscheiden, eine Steigerung, die oft sehr stark ist, und eine unmittelbar daraufnfolgende starke Herabminderung. Besonders groß ist die Steigerung des gegen Ende der Arbeit auftretenden Finalstrebens, das bedeutend das zu Beginn der Arbeit vorkommende Initialstreben übertrifft. Dieser starke Einfluß des Konzentrationsstrebens auf die Arbeitsleistung und sein oftmaliges Auftreten legen es nahe, daß sich in manchen Fällen alle Schwankungen der Arbeitsleistung als Konzentrationsbewegung herausstellen. Somit wären die Faktoren, von deren Mitwirkung die jeweilige psychische Arbeitsleistung abhängt, festgestellt und die Aufgabe, die sich Verfasser gestellt hat, gelöst.

Alle in der Untersuchung aufgestellten Thesen werden, soweit es auf diesem Gebiete möglich ist, mit experimentellen Belegen begründet, so daß kaum etwas gegen dieselben einzuwenden wäre. Das Buch wird den Spezialisten viele Anregung bieten für das weitere Forschen auf diesem so ergiebigen, interessanten und in seiner Anwendung in der Schule so wichtigen und bis jetzt unerforschten Gebiet. Es sei noch lobend hervorgehoben, daß die Abhandlung sich auszeichnet durch mathematische Präzision und besonders durch streng durchgeführte Analogie der psychischen mit der physischen Arbeit, was ihr Klarheit verschafft.

Zum Schluß einige Einzelheiten, die von Interesse sind. Der enge Zusammenhang der psychischen Arbeit mit ihrer physischen Grundlage wird von neuem betont. Wie das Psychische die physische Arbeit (Musik den Marsch), so kann auch die physische Arbeit die psychische Leistung heben. Lautes Lernen oder Studium beim Spaziergang sind nicht bloße Marotten gewisser Individuen, sie sind sachlich gerechtfertigt.

Aus demselben Verhältnis des Psychischen zum Physischen bestätigt sich weiter, was die deutschen wissenschaftlichen Autoritäten schon mehrmals betont haben, daß nach geistiger Arbeit anstrengende körperliche Tätigkeit, wie man landläufig hört, als Erholung nicht zu empfehlen sei. Erholungspausen, am richtigen Platz und in angemessener Länge angebracht, erhöhen die Arbeitsfähigkeit.

Nach Beginn der Arbeit tritt bald Ermüdung ein. Daher ist die Arbeit nicht mit erhöhten Anforderungen zu beginnen. Man fange mit dem Leichten an und schreite dann, wenn der Geist sich angepaßt hat, zum Schwierigeren fort. Psychische Ermüdung ist nicht, wie die meisten Psychologen glauben, eine normale Begleiterscheinung der Arbeit, sondern immer abnormal und schädlich. Unlustgefühl bei der Arbeit ist das beste Warnungszeichen vor dem Eintritt der Ermüdung.

Ebenso ist es nicht wahr, daß die Ermüdung die wichtigste Vorbedingung für den Eintritt des Schlafes wäre. Sie vertreibt vielmehr den Schlaf und macht ihn unruhig. Was die Psychologen gewöhnlich mit dem Namen „Übung" bezeichnen, baut sich nach dem Verfasser eigentlich auf aus drei wohl zu unterscheidenden Momenten: Übung, Anpassung und Beharrung. Diese Distinktion ist sehr wohl geeignet, den Vorgang beim Erwerben von einem Habitus zu beleuchten. Endlich ist noch ein Resultat der Forschung des Verfassers beachtenswert bezüglich der Unlust. Es ist die gewöhnliche Anschauung, daß Unlust die Leistungsfähigkeit in jedem Falle beeinträchtige. Nach Professor Nadejde hingegen kann die Unlust unter Umständen noch im höheren Grade als die Lust die vorhandene Energie auf den betreffenden Gegenstand konzentrieren.

Emaus, Prag. *P. Damasus Schacherl, O. S. B.*

3. **Hubert Gruender, S. J.: Free Will, the greatest of the seven World-Riddles.** Three lectures. St. Louis, Mo., Herder 1911. 96 p. — Psychology Without a Soul. A Criticism. St. Louis, Mo., Herder 1912. XIII, 245 p.

P. Gründer, Professor der speziellen Metaphysik, resp. der Psychologie an der Universität in St. Louis, hat sich die Aufgabe gestellt, das ganze Gebiet der Philosophie unseren Zeitbedürfnissen entsprechend in einzelnen Monographien zu bearbeiten.

In seinem ersten Schriftchen „De qualitatibus sensibilibus et in specie de coloribus et sonis" (Herder 1911) behandelte er die Frage nach der Objektivität der sekundären Sinnesqualitäten, wobei er die verneinende Ansicht vertrat. Es sei verwiesen auf die Abhandlung des Philosophieprofessors im Anselmianum in Rom, P. Jos. Gredt, im „Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie" 1912, p. 425—453, sowie auf seine gediegene Schrift „De cognitione sensuum externorum" (Romae, Desclée & Socii 1913), in der er die Argumente Gründers widerlegt. In den vorliegenden zwei Büchern vertritt P. Gründer die katholische Lehre vom freien Willen und einer substantiellen, vom Leibe verschiedenen geistigen Seele.

1. Das erste Thema wird in drei Vorträgen besprochen, von denen der erste den Status quaestionis, der zweite und dritte den Beweis enthält. Nicht will der Verfasser besprechen die Freiheit vom äußeren Zwang, noch auch die Freiheit von moralischer Verpflichtung; er behandelt bloß die eigentliche innere Willensfreiheit in der Wahl der Objekte. Per se kommt die Freiheit bloß dem intellektuellen Begehrungsvermögen zu und ist den niederen Fähigkeiten des Menschen abzusprechen. Diese können nur per accidens und partizipativ frei genannt werden, insofern sie unter der Leitung des Willens stehen. Weiterhin ist auch der eigentliche Wille nicht unter allen Umständen frei. Es werden dazu als Bedingungen verlangt: erstens das Bewußtsein und die Aufmerksamkeit und zweitens ein objektiv indifferentes Urteil über die Motive unserer Handlungsweise. Dieses ist dadurch ermöglicht, daß alles Geschöpfliche ein beschränkt Gutes ist und auch das unerschaffene Gut in der diesseitigen Erkenntnis analog dem geschöpflichen Guten als ein nicht schlechthin Gutes dargestellt wird. Durch die Abstraktion gewinnen wir den Begriff des absolut Guten,

mit dem jedes partikuläre Gut verglichen, nur teilweise als Gut erscheint. Man kann es also nicht nur als gut, sondern auch als nicht gut betrachten. Die Abstraktionsfähigkeit ist somit die tiefste Wurzel des freien Willens. Die aktive Indifferenz des Willens besteht danach nicht darin, daß er das schlechthin Gute nicht wollen oder das schlechthin Böse begehren kann, sondern darin, daß er auch etwas wählen kann, was ihm als minder gut erscheint. Hierin weicht die Wirkungsweise des freien Willens grundsätzlich ab von dem Lehrsatz vom Parallelogramm der Kräfte.

Das ist auch der Grund, warum Häckel den „gordischen Knoten" der Frage nach der menschlichen Willensfreiheit einfach dadurch löst, daß er derselben als einer bloßen Illusion jegliche Existenz abspricht. Andere Gegner wiederum verzerren den Begriff der Willensfreiheit und kämpfen somit gegen einen „Strohmann". So z. B. definiert die Encyclopedia Americana im Artikel über den freien Willen denselben als ein Vermögen, motivlos zu wollen und als den ersten ursachlosen Akt. Die Willensfreiheit besteht nun nicht darin, daß man sich zu etwas ohne jegliche Motive entschließen könnte, sondern in der Auswahl derselben. Ebenfalls ist der Willensakt nicht ursachlos, seine Ursache ist ja der freie Wille selbst. Wenn aber der Gegner meint, daß der Wille denselben Gesetzen folgen müsse, wie die materiellen Wesen, deren Wirkungsweise unabänderliche, naturnotwendige Gesetze lenken, so muß man antworten, daß es sich dabei um eine Quaestio facti handle. Man kann diese Gesetze nicht ohne weiteres generalisieren. Überdies wird bei diesen von den Gegnern erhobenen Schwierigkeiten der Satz von der Einförmigkeit der Naturgesetze mit dem Kausalitätsprinzip selbst konfundiert. Das letztere erstreckt sich freilich auch auf den freien Willen, das erste ist demselben grundsätzlich abzusprechen. Damit aber die Sache den Lesern der Americana nicht so klar vor Augen läge, wirbelt der Verfasser des erwähnten Artikels eine Wolke von metaphysischem Staub auf, wodurch die einfache Frage verdunkelt wird und schwierig erscheint. In der Tat lautet sie: Hat der menschliche Wille das Vermögen, zu entscheiden, welches von verschiedenen vom Verstande vorgelegten Motiven vorzuziehen ist und sich so aktiv den eigenen Lauf der Handlungen zu bestimmen? Die Antwort lautet: „Ja."

Die Gründe dafür werden in den folgenden zwei Vorträgen angeführt. Es sind deren drei. Denn eine Sache kann entweder a priori oder a posteriori bewiesen werden. Im letzteren Falle aber wieder auf eine doppelte Weise, insoferne man entweder die in Frage kommende Sache selbst zeigt oder aber ihre Wirkungen. A priori hingegen wird eine Sache aus ihrer Ursache, der Wurzel, aus welcher sie notwendig sich ergibt, demonstriert. Dies auf die Willensfreiheit appliziert, zeigt sich, daß wir uns in der glücklichen Lage befinden, alle drei Beweisarten für dieselbe bringen zu können. Die Willensfreiheit kann erstens mit experimenteller Evidenz unseres Bewußtseins nachgewiesen werden. Sie stellt sich uns zweitens als die unumgänglich notwendige Basis einer anderen, gleichfalls feststehenden Tatsache, der Moralität, dar und endlich drittens ist sie eine notwendige Ergänzung der vernünftigen Menschennatur. Das erste Argument nennt der Verfasser den experimentellen Beweis, das zweite den moralischen, das dritte den teleologischen. Dem experimentellen Beweis ist der ganze zweite

Vortrag gewidmet, den beiden letzteren der dritte. Zur weiteren Begründung und Beleuchtung seiner Argumente schließt Verfasser jedem Beweis die üblichen Objektionen an. Dem ersten Beweis aus dem Bewußtsein wird ein anderes Bewußtsein entgegengesetzt, daß wir nämlich vorausbestimmen können, wie wir unter diesen oder jenen Umständen handeln würden. Allein dies ist keine Schwierigkeit, da wir dabei nicht etwa prophezeien, sondern einfach vorausbestimmen, wie wir uns frei entscheiden würden in solchen Umständen.

Läßt sich also das Bewußtsein unserer Freiheit nicht leugnen, so versuchen es die Gegner wenigstens zu entkräften, indem sie es zu einer bloßen Illusion stempeln. Diese kommt nach Prof. Alexander davon her, daß wir die rein logische Möglichkeit mit der realen Möglichkeit, hic et nunc einen anderen Akt setzen zu können, verwechseln oder daß wir durch den Widerstreit der Motive pro und kontra, der sich in unserem Innern abspielt, bis wir das als größtes erscheinende Gut finden, für ein Zeichen der Wahlfreiheit halten. Prof. James wiederum schließt das Zeugnis unserer Überzeugung von der Willensfreiheit deshalb von jeder wissenschaftlichen Diskussion aus, weil es zu roh sei. Zutreffend bemerkt der Verfasser, daß dieses Zeugnis unserer Freiheit um gar nichts roher ist als die Sinneserfahrung, auf der doch die ganze Naturwissenschaft zuletzt beruht. Gegen das moralische Argument, das sich spezifiziert in eines aus dem Unterschied zwischen Gut und Böse und ein anderes aus dem Pflichtgefühl geformtes, werden als Opponenten die Moralpositivisten angeführt, deren Behauptung, daß der Unterschied zwischen Gut und Böse lediglich von der positiven menschlichen Gesetzgebung oder Gepflogenheit herrühre, als falsch erwiesen wird.

Das Adagio des Jonathan Edward, daß man immer das anscheinend größte Gut wählt, wird in dem Sinne distinguiert, daß das anscheinend größte Gut jenes sei, welches wir frei gewählt haben (Ultimum indicium practicum).

Oft hört man sagen, daß die Menschen Resultate aus ihrer Umgebung seien. Darin steckt ein Körnchen Wahrheit. Manche Einschränkung der Willensfreiheit muß zugegeben werden Das hebt jedoch die Willensfreiheit nicht auf. Hier verdient besondere Berücksichtigung die Moralstatistik, welche die stärkste Waffe des Determinismus geworden ist. Man darf, um sie richtig einzuschätzen, nicht vergessen, daß dieselbe nur äußere Handlungen, und zwar nur diejenigen, welche die Aufmerksamkeit auf sich ziehen, kontrollieren kann, daß ihr dagegen mancher innere Sieg ganz verborgen bleibt. Dazu sind viele ihrer Resultate ziemlich unsicher und nicht übereinstimmend. Ihre sicheren Ergebnisse vertragen sich mit der Willensfreiheit ganz gut. Der Mensch kann nicht ohne Motive handeln. Unter jenen Umständen also, die keine Motive für eine bestimmte Tat suggerieren, werden auch solche Taten nicht vorkommen. Unter Umständen aber, die reiche Gelegenheit zu einer Tat bieten, werden naturgemäß auch entsprechend viele Taten wirklich zu verzeichnen sein. Meint endlich die Encyclopedia Americana den Gipfel erreicht zu haben in der Behauptung, der freie Wille mache das sittliche Gesetz unmöglich, so hat sie damit nur „den Gipfel der Absurdität bestiegen!"

Der teleologische Beweis setzt voraus, daß der Mensch kein Stückwerk, sondern ein vollendetes Kunstwerk ist. Daraus ergibt sich, daß einem Verstand, der fähig ist, ein objektiv indifferentes Urteil über die Motive pro und kontra einer Handlung zu fällen, eine Fähigkeit an die Seite gestellt werden muß, die ein bestimmtes Motiv selbst auswählt. — Gegen dieses Argument treten alle diejenigen auf, die alles Aprioristische perhorreszieren. Sie sollen jedoch nicht vergessen, daß solche Grundsätze in letzter Linie zum vollständigen Skeptizismus führen.

Zum Schlusse kommt noch die theologische Diffikultät gegen die Willensfreiheit an die Reihe: Wie verträgt sich der freie Wille des Menschen mit dem Vorherwissen Gottes? Darauf lautet die Antwort des Verfassers: Gott sieht unsere Wahl voraus, weil wir sie treffen, wir treffen aber vice versa die Wahl nicht, weil sie Gott voraussieht. Es sei das ähnlich, führt Verfasser aus, wie mit unserem Wissen. Auch bei uns werde die Freiheit nicht gestört durch unser nachträgliches Wissen des freien Entschlusses. — Dazu sei noch zu beherzigen, daß Gott infolge seiner Ewigkeit unsere Entschlüsse nicht so sehr vorauserkenne als vielmehr das Zukünftige so gut wie das Gegenwärtige einfach erkenne. Andere Schwierigkeiten der Scholastiker mehr metaphischer Natur glaubt Verfasser übergehen zu sollen, da doch kein Scholastiker bezweifle, daß der menschliche Wille frei sei. Wie es niemandem einfallen darf, das Wachsen des Grases deshalb zu leugnen, weil man nicht zu begreifen vermag, wie es wächst, so läßt sich auch nicht ob einer Schwierigkeit, besonders einer von metaphysischer Art, an der Überzeugung von der Willensfreiheit rütteln, die als eine unleugbare Erfahrungstatsache als unumgänglich notwendige Basis der Moralität und als notwendige Ergänzung der vernünftigen Menschennatur nachgewiesen wurde.

Wie man sieht, enthält das Werk mehr oder weniger eine bloße Wiedergabe der scholastischen Lehre von der Willensfreiheit. Neues Material bietet es also nicht viel. Dies ist aber auch nicht die Absicht des Verfassers. Er will ja nur die alten Wahrheiten in neue Formen kleiden. Und dies ist ihm gelungen. Die Schrift erweist sich nicht als eine bloße Übersetzung der scholastischen Argumente in die Umgangssprache, sondern als eine leichtverständliche, fließende Abhandlung, in die besonders die eingeflochtenen Objektionen Leben bringen. Manchmal allerdings scheinen diese Objektionen nicht am richtigen Platze zu stehen. Weiter wäre es vielleicht für die Übersichtlichkeit vorteilhaft gewesen, die verschiedenen Arten des Determinismus auseinander zu halten. Auch möchte man wünschen, daß manche Schwierigkeiten eingehender geprüft würden. Wenn schon das Buch für weitere Kreise bestimmt scheint, so wird doch auch ein Fachmann mit Nutzen es gebrauchen, um eine leichtverständliche Darstellung dieses schwierigen Themas daraus zu lernen. Um das Buch ganz zu würdigen, muß man bedenken, daß es für amerikanische Verhältnisse bestimmt ist. Es will auftreten gegen irreführende Lehren amerikanischer Gelehrten, besonders aber der Encyclopedia Americana, welche die falschen Lehren in alle Volksschichten verbreitet. Der Verfasser verteidigt, p. 52 ff., die Zuverlässigkeit des Zeugnisses unseres Bewußtseins für die Willensfreiheit, indem er zu zeigen sich bemüht, daß ihre Leugnung konsequent zum Skeptizismus führe. Gut

so; aber warum soll dann dasselbe nicht auch von den sekundären Qualitäten gelten?

Der Willensakt ist nicht ursachlos, seine Ursache ist der Wille selbst. Wäre es nicht noch besser, zu sagen, daß er noch eine tiefere Ursache hat in der Praemotio physica? Ist dies nicht die beste Waffe gegen die Deterministen? Denn dann hat die Handlungsweise des freien Willens denselben tiefsten Grund wie die Naturgesetze — den Willen Gottes. Aus demselben Grunde kann auch die Lösung der theologischen Schwierigkeit, p. 92 ff., nicht befriedigen, denn dann wäre ja nebst anderen Bedenken Gottes Wissen von unserem freien Willen abhängig, was sich ja mit der richtigen Gottesidee durchaus nicht verträgt. Es dürfte auch wohl nicht ganz zutreffend sein, zu behaupten, daß die scholastischen Schwierigkeiten gegen den freien Willen von geringer Tragweite seien. Wenn die Modernen keine Waffen aus dieser Rüstkammer gegen uns schmieden, so ist das nur dem Umstande zuzuschreiben, daß die scholastischen Argumente für die heutige oberflächliche Welt all zu tief sind und nicht dem Umstande, daß sie als „metaphysischer Staub" kein Gewicht hätten. Ich habe selbst vor einigen Jahren das Geschick gehabt, mit einem genialen Rechtsstudierenden in der Eisenbahn von Bologna bis Florenz über diese Schwierigkeit ein Gefecht bestehen zu müssen. Es ist aber sehr schwer, darüber mit Leuten zu disputieren, die auf das Wort Mysterium nicht reagieren. Ob man aber dabei nicht am besten mit dem Thomismus auskommt, der nicht an die Denkfaulheit appelliert und das Mysterium dorthin versetzt, wo Mysterien am Platze sind? Die Untersuchung Gründers will sich aber nicht eingehend mit diesen Problemen beschäftigen und im übrigen ist sie ja nur zu loben.

2. Dies gilt im erhöhten Maße vom zweiten Buch, das die Frage nach der Existenz einer substantiellen, vom Leibe verschiedenen geistigen Seele behandelt. Die Ausführung ist sachlich gut und formell wiederum leichtverständlich gehalten. Die Darlegung der Grundbegriffe, z. B. der Substanz ist meisterhaft. In acht Kapiteln wird die Frage erörtert. Im ersten Kapitel führt der Verfasser seine Gegner vor. Es sind Materialisten aller Schattierungen, ob sie sich so nennen wollen oder nicht. Sie kommen alle darin überein, daß das Psychische bloß eine Funktion des Gehirns sei. Auch in diesem Buche werden besonders amerikanische Verhältnisse ins Auge gefaßt. William James (Haward University), Edward Bradford Titchener (Cornell University), Wundts Schüler u. a. werden fortwährend zitiert. Im zweiten Kapitel wird die Einteilung der Untersuchung angegeben. Das Buch beantwortet drei Fragen: Erstens: Ist die letzte Quelle des Psychischen eine Substanz? Zweitens: Angenommen, es sei eine Substanz, ist dieselbe einfach oder, was dasselbe ist, ist sie vom Leib verschieden? Drittens: Ist diese vom Leib verschiedene Seele vom Leibe unabhängig, immateriell, geistig?

Der Lösung der ersten Frage ist das dritte Kapitel gewidmet. Ihre Verneinung ist das Proton pseudos der modernen Psychologie. Daß es Substanzen gibt, ist eine der einfachsten Wahrheiten. Wenn etwas existiert, so existiert die Substanz. Daß aber die Seele eine Substanz sei, ist evident. Unsere Überzeugung von dieser Wahrheit ist in uns so festgewurzelt, daß wir keinen Satz sagen können, ohne sie auszudrücken. Man sagt: „Ich denke", während es nach der neuen

Philosophie eigentlich heißen sollte: „es denkt“, wie „es regnet“. Und auch bei dieser Reformsprache fallen ihre Anhänger immer wieder in das alte Elend zurück, wie reichliche Zitate beweisen. Nun fragt man weiter: Ist diese denkende Substanz vom Körper verschieden oder ist sie mit ihm identisch? Ist sie vielleicht das Gehirn selbst? Gar mannigfach sind da die Ansichten der Materialisten, gezogen aus den neueren Fortschritten der Physiologie, die ein mächtiges „Bollwerk des Materialismus“ bilden. Dieses Bollwerk muß zuerst zerstört werden, bevor der Beweis unserer These angetreten werden kann. Das ist die Aufgabe des vierten Kapitels. Juvenal sagt: Mens sana in corpore sano. Er drückt damit jene tiefstgreifende Abhängigkeit des Psychischen vom Physischen aus, die von Tag zu Tag immer mehr und mehr beleuchtet wird, eine Abhängigkeit, die, den Materialisten zur Folge, nicht anders erklärt werden kann als dadurch, daß beides, das Physische sowohl als das Psychische, Erscheinungen einer und derselben Substanz sind. Ja, man hat von jedem Teile des Gehirns festgestellt, welches Vermögen in ihm seinen Sitz hat. Und daß es sich dabei wirklich um einen bloßen Mechanismus handle, dessen Begleiterscheinung das Bewußtsein sei, sollen auch die Reflexbewegungen, welche ein Sinnesreiz hervorbringt, beweisen. Man kann dieselben auch an einem toten Frosch durch rein mechanischen Reiz hervorbringen. Und dies soll nicht bloß für die Sinne gelten. Professor Flechsig will sogar das Organ des Denkens in den Assoziationszentren gefunden haben. — Die Antwort auf diese Schwierigkeiten gibt die Lehre des hl. Thomas. Was den Scholastikern bereits im Prinzip von der Sache bekannt war, hat die moderne Forschung bloß im Detail ausgeführt. Was die Sinnentätigkeit angeht, so ist es ganz richtig, daß sie nicht eine Funktion der bloßen Seele, sondern des ganzen Compositum ex materia et forma ist. Hinsichtlich des Denkens lehrt die Scholastik, daß es in diesem Stadium der Vereinigung der Seele mit dem Leibe von der Phantasie äußerlich abhänge, insofern der Verstand seine Ideen von den Phantasmata abstrahiert. Die Assoziationszentren sind demnach nicht als Sitz des Verstandes, sondern lediglich der inneren Sinne, besonders der Phantasie anzusehen.

Nachdem der Weg geebnet ist, wird im fünften Kapitel der Beweis für die Verschiedenheit der Seele vom Körper gebracht. Der Beweis beruht darauf, daß das denkende Subjekt trotz des Stoffwechsels im menschlichen Organismus und besonders im Gehirn, der Erfahrung gemäß immer identisch bleibt.

In den drei letzten Kapiteln findet die Erörterung der dritten Frage nach der Immaterialität oder Unabhängigkeit der Seele vom Leibe statt.

Das sechste Kapitel liefert den Beweis dafür aus dem Denkvermögen. Nur ein geistiges Wesen kann abstrakt denken. Der materielle Sinn kann nur konkret erkennen.

Das siebente Kapitel demonstriert die Immaterialität der Seele aus der vollkommenen psychologischen Reflexion. Bei der Reflexion erkennen wir uns als Subjekt und Objekt zugleich. Wäre nun das Denken eine Funktion der Materie, so wäre es eine Art von Bewegung. Und sich selbst denken, wäre dann sich selbst bewegen, sich selbst aktuieren. Dies wäre nicht weniger merkwürdig, als jene fabel-

hafte Geschichte, der zufolge ein Ritter, der sein Haupt im Kampfe verloren, dasselbe aufgehoben und zuletzt gar geküßt haben soll. — Nur ein immaterielles Wesen ist imstande, sich selbst zu erkennen und über sich selbst nachzudenken.

Von der Willensfreiheit ist im achten Kapitel die Rede. Manches wird wiederholt, was schon in der früheren Abhandlung über den freien Willen gesagt wurde. Manches ist jedoch klarer und tiefer ausgeführt. Ganz eingehend wird, was man in der oben besprochenen Abhandlung über den freien Willen in etwa vermißt, dem Einwande begegnet, der freie Wille widerspreche dem Gesetze von der Erhaltung der Energie. Erstens sei die Gültigkeit dieses Satzes bis jetzt bloß für physische Vorgänge erwiesen worden. Ob er auch auf den freien Willen auszudehnen sei, müsse man bezweifeln. Man könne zweitens dieses Gesetz ganz gut auch für das Physische zugeben, ohne dadurch den freien Willen in Gefahr zu bringen. Das Eingreifen desselben bestünde dann nicht so sehr in einer Vermehrung oder Verminderung der Energie, sondern lediglich in der Veränderung ihrer Richtung. — Steht aber einmal fest, daß der Mensch wirklich mit dem freien Willen begabt ist, dann ist es sicher, daß die Seele immateriell ist. Denn alles Materielle kann nicht anders als nur naturnotwendig handeln. Ist aber die Seele immateriell, dann kann sie ihr Leben über das Grab fortsetzen. Doch geht dies bereits auch über den Rahmen der Untersuchung. Der Verfasser begnügt sich, bewiesen zu haben, daß der Mensch eine Seele besitzt, die substantiell, einfach und geistig ist.

Dieses Werk dürfte an Gediegenheit das vorhergehende übertreffen. Doch wäre auch hier eine genauere Scheidung der verschiedenen Gegner vorteilhaft gewesen. Es wird vom Verfasser viel zitiert, was die Klarheit etwas beeinträchtigt. Dazu kommt, daß die Zitate nicht immer aus der ersten Quelle geschöpft sind. Das „Ich"-Bewußtsein ist sicher ein schweres Argument gegen die Psychologie ohne Seele, doch wird Verfasser damit zu breit und wortklauberisch. Bei dem Beweis aus der vollkommenen psychologischen Reflexion wäre zu betonen, daß es sich dabei um eine Reflexio propria (nicht durch eine andere Fähigkeit) handle. Daß durch das Eingreifen des Willens in die niederen Fähigkeiten des Menschen die Energie nicht vermindert oder vergrößert, sondern ihr bloß eine andere Richtung gegeben werde, dürften wohl nicht alle Scholastiker zugeben. Es sei nur bemerkt, daß bei jedem Eingreifen des Willens in die physischen Kräfte jedenfalls eine doppelte Richtungsveränderung der Energie anzunehmen wäre: die eine bei der eigentlichen Einwirkung des Willens auf die Phantasie und die andere zur Verhinderung unnötiger Störungen im ganzen Organismus, die aus diesem plötzlichen Eingreifen des Willens entstehen müßten. Denn ein jeder solcher Eingriff bewirkt ein Doppeltes: es geschieht, was nicht geschehen wäre, und es geschieht nicht, was sonst geschehen wäre. Jede von diesen zwei neuen Störungen hat wiederum je zwei ähnliche Störungen zur Folge usw. So müßten die Störungen in geometrischer Reihe ins Unendliche wachsen, wenn sie nicht der Wille wiederum rechtzeitig ausgleichen würde.

Emaus, Prag. *P. Damasus Schacherl, O. S. B.*

4. **Oskar Kraus: Platons Hippias minor.** Versuch einer Erklärung. Prag, Taußig & Taußig 1913. VIII, 62 p.

Rechtes Erkennen und rechtes Wollen gehört zur Tugend der Aufrichtigkeit. Nicht darf man daran denken, Wahrheit und Lüge dadurch zu verquicken, daß man denjenigen im Vergleich zum Wahrheitsliebenden für den Besseren erklärt, welcher auch lügen kann. Das sei der Grundgedanke des Platonischen Dialogs, der schon so viel Kopfzerbrechen verursacht hat. Und warum? Einzig und allein deshalb, weil man sich auf eine bestimmte Interpretation des dem Dialoge zugrunde gelegten Mottos des Sokrates kapriziert hat, welches lautet: Tugend ist Wissen. Denn dann ist derjenige der Bessere, welcher ein umfangreicheres Wissen besitzt, also nicht bloß ein Wissen des Guten, sondern auch des Bösen. Und wenn man, wie das ja jedem Intellektualismus leicht möglich ist, eine Einbeziehung des Wollens in das Wissen vornimmt, dann müßte der Spruch heißen: Wer das Gute und das Böse weiß und will! Und weil Sokrates-Plato von diesem Wollen nichts sagt, so bleibt es dem Belieben des Lesers anheimgestellt, festzustellen, Sokrates-Plato habe das Wissen allem und damit noch einen für seine günstige Stellung in Sittlichkeitsangelegenheiten anzunehmenden Ausweg oder auch den Willen im obigen anrüchigen Sinne vorausgesetzt. Verfasser nimmt nun deshalb, weil man dem Sokrates-Plato diese Impertinenz der Unsittlichkeit nicht zutrauen könne (p. 39), an, die Schrift sei nur eine gleichsam akademische Übung, aus der aber trotzdem hervorleuchte, „daß ein jegliches Wissen und Vermögen, jede *ἐπιστήμη* und jede *δύναμις* einen bloß hypothetischen Nutzen, eine bloße Wertchance für den Fall der rechten Verwertung gewährt, mit Ausnahme jenes einen Wissens und Vermögens, das in der Erkenntnis des Guten besteht. Denn dieses ist keine Macht des Willens mehr, sondern eine Kraft des höchsten Wissens, das dem Wollen die Kraft gibt, das Böse zu meiden und unbedingten Wert besitzt, da sie die gute Verwendung aller anderen Kräfte verbürgt. Sie ist die Wissenschaft und die Kraft der Kräfte“ (p. 58). In welch verwickelte Syllogismen uns aber hiemit Verfasser hineinführt, läßt sich unschwer aus dieser Darstellung erkennen, in welcher zuerst vom Wissen stillschweigend zugestanden wird, daß es auch zum Schlechten verwendet werden könne, während ein anderes Wissen eine Kraft hat, das Böse zu meiden, aber doch wieder nicht Ausgangspunkt eines Willens ist. Oder wenn er meint (p. 12 f.): Das angebliche Möglichkeitsurteil: „Der Wissende (Gute, Kundige) kann sowohl lügen als die Wahrheit sprechen“ ist im Dialoge nicht enthalten. Was wirklich vorkommt, ist der Satz: „Der Wissende . . . ist einer, der das Wahre sagen kann, d. i. ein Wahressagen-Könnender (Wahrspruchmächtiger) und ist einer, der das Unwahre sagen kann, (Falschspruchmächtiger)“. Dadurch, daß über einen, der das Wahre sagen kann, d. h. die Macht hat, das Wahre zu sagen, wenn er will, geurteilt wird, dadurch wird das Urteil nicht zu einem Möglichkeitsurteil . . .“ Und wenn die Logik, könnte man hinzufügen, dadurch entstanden ist, daß man aus der gegebenen Wirklichkeit über die logischen Formen urteilt, dann müßte, weil darunter auch die Beurteilung der Möglichkeit gegeben ist, jede Theorie der Möglichkeit überhaupt aus der Logik ausgeschlossen sein.

Warum soll man sich überhaupt Skrupel über die Aufstellung eines Satzes, wie der im Hippias minor verfochtene, machen: Die mit Willen Unwahres sagen, sind besser als die wider Willen, wenn man a priori weiß, daß ein Gezwungener immer übler daran ist, als einer, der etwas freiwillig tut? Ich will damit eben nur darauf anspielen, daß man auch mit der Möglichkeit rechnen könnte, daß der Dialog so wie er uns heute vorliegt, möglicherweise auch gar nicht vollständig überliefert ist. Wir brauchen uns aber nur zu denken, daß in dem Willen schon das Wissen enthalten ist, dann wird das Unglaubliche glaublich, d. h. mit dem, daß wir wollend wissen, regt sich zugleich in denjenigen Fällen unsere Überzeugungskraft, wo für den nur oberflächlich Urteilenden eine Unmoralität vorliegt, wie z. B. in dem Falle, wo wir uns, um nicht von unserem Feinde getötet zu werden, schlafend stellen und damit eigentlich eine Lüge begehen, während doch niemand eine solche List für etwas Unsittliches, im Gegenteil auf Grund des Gebotes unserer Selbsterhaltung jeder für etwas außerordentlich Sittliches halten wird. Vgl. Häußer, Die Lüge in der neueren Ethik (p. 82). Ob unter diesen Umständen die Unterscheidung der einzelnen Bedeutungen in ἀληθής und ψευδής (Wahrheitsliebender, Lehrmächtiger, Wahrspruchmächtiger — Trugliebender, Trugmächtiger, Trugbewanderter, p. 9 f.) oder eine besondere Einfügung des Wörtchens „nur" (p. 18 f.) notwendig war, möchte ich bezweifeln, weil jene Bedeutungen im Flusse der Rede alle zumal notwendig sind und weil die Unterscheidung zwischen ἑκών und ἄκων an sich schon hinreicht, um beides zu trennen. Und weil wir überall nicht sicher sind (schon die Heilige Schrift sagt, daß wir unser Heil in Furcht und Zittern wirken sollen), so läßt sich nicht sagen, daß etwas, was uns jetzt als gut vorkommt, später nicht als schlecht erscheinen kann und umgekehrt, so daß also jede unserer moralischen Entscheidungen von einem anderen genau gegenteilig beurteilt werden kann als wie wir sie nur in dem gedachten Momente beurteilen zu dürfen glaubten. Man kann also, diese Doppeldeutigkeit vorausgesetzt, gar nicht einmal sagen, wie Verfasser p. 20 f. tut, Plato leugne nur, daß einer, der das Schlechte erkennt, das sich an das von ihm mit Wissen und Willen Herbeigeführte ... knüpft, dieses Schlechte wollen ... könnte ... kurz man sieht: es gibt gegen die Annahmen des Verfassers überall ein Wenn und Aber. Und was die mit Thomas von Aquin (beim Verfasser p. 47 f.) eigentlich übereinstimmende Erklärung der aristotelischen Stelle Metaphys. 1025 a 6 ff. betrifft, so kann ich auf Grund derselben nur in der Annahme bestärkt werden, daß gerade so verzweifelt die Dinge nicht liegen, wie Verfasser zu Anfang (p. 1) glauben machen möchte. Nur muß man nicht schwarz sehen wollen, wie dies leider manche der Interpreten mehr oder weniger zu tun beflissen sind, wie man aus der Zusammenstellung beim Verfasser (p. 1—7) ersieht.

Wenn ferner Verfasser (p. 15) einen Unterschied zwischen dem einfachen Sagen und dem „überzeugend" Sagen annimmt, so stehen die beiden einander doch wieder insofern gleich als auch für das überzeugend Sagen, für die Lehrkunst und für die Trugkunst, ein Wissen notwendig ist, innerhalb welchem die Kunst der Wahrheit und der Verstellung möglich ist. Zu bedenken gilt es auch, daß wir so oft davon hören, daß das Hineinschauen in die Misere des Lebens sehr

oft es bewirkt, daß wir mit den Menschen mehr Nachsicht haben als ohne jenes Hineinschauen. Denn wie in der Kunst Helligkeit und Schatten abwechseln, so verhält es sich vielfach auch im Leben. Warum sollte dann nicht davon Gebrauch gemacht werden, daß derjenige der Bessere sei, in dessen Macht es steht, Schlechtes zu tun? Wenn er es nicht wirklich tut, dann ist er ja immer noch der Sittliche? Daß unter diesen Umständen zwischen dem Willen als Ursache und der Ursache des Willens im Hinblick auf die Bedeutung von *δύναμις* bei Aristoteles nicht so genau unterschieden werden kann, wie Verfasser (p. 21—24) tut, versteht sich von selbst.

Nicht übel, sagt der Verfasser (p. 24), daß Aristoteles durch die von Platon in dem vorliegenden Dialog benützte mannigfache Bedeutung des Wortes *δύναμις* dazu kam, „ein Lexikon der Zweideutigkeiten" zu verfassen, wobei wir zu unserem Erstaunen bemerken, daß Aristoteles ebensowenig wie Plato den Zweideutigkeiten entgangen ist. Aber auch der Verfasser hätte dies deutlicher in dem von mir oben angegebenen, sowohl den Stagiriten als unseren Platon entlastenden Sinne (p. 23—27) hervorheben sollen. In welch heiklichen Determinationen wir uns da bewegen, möge nur der Umstand dartun, daß Aristoteles die Tugend nicht als *δύναμις*, sondern als *ἕξις* bezeichnet, dann aber wieder von ihr sagt, sie sei eine *δύναμις*, daß er die *ἀρετή* allein als diejenige *δύναμις* bezeichnet, mit welcher kein Mißbrauch getrieben werden kann, dann aber wieder die Gesundheit (des Auges), die als *δύναμις* erscheint, eine *ἀρετή* nennt (p. 25). Es mußte aber auf solche Weise der Verfasser sozusagen automatisch wieder auf die von ihm zurückgewiesene Lehre kommen, daß die vollkommene Tugend nicht ohne Wissen ist und daß, wie es sich bei der Platonischen Methode von selbst versteht, „die Definition im Hippias minor schief nur sofern ist, als sie zweideutig ist" (p. 28). In solchen dialektischen Fragen kommt es stets darauf an, den Sinn der Worte nicht allein, sondern auch den ganzen Zusammenhang und die Grundstimmung des jeweiligen Mitunterredners zu erfassen. Man nennt das gewöhnlich Suggestion und je nachdem dieselbe so oder so ausfällt, muß auch das schließliche Handeln und die Anwendung der jeweiligen Maxime sich gestalten. Es sind also die beiden, vom Verfasser für seine Ansicht vorgeführten Zeugen Zeller und Hirzel (p. 28f.) nicht maßgebend, die noch dazu so beschaffen erscheinen, daß der erstere das Handeln, der letztere das die Handlung Verursachende betont. Alles hängt an der richtigen Abschätzung des von Plato gebrauchten Ausdrucks „Unrecht". Setzen wir nämlich voraus, daß jemand einen solchen Charakter habe, daß es ihm unmöglich ist, etwas Gutes zu tun, wie ein Schwerkranker nicht die Arbeit des Gesunden verrichten kann, dann ist der freiwillig Sündigende nicht besser als der dies unfreiwillig tut; wenn aber der Kranke wieder gesund werden und der Lasterhafte wieder tugendhaft sein kann? Wo ist also hier eine Ausnahmslosigkeit, sei es zu schlechtem, sei es zu gutem Ton, gegeben? (p. 30).

Man darf dem Autor (Plato) nicht vorschreiben, wie er einen Ausdruck gebraucht. Und doch klingt des Verfassers Bemerkung (p. 32) genau so, wenn er sagt, der Satz: „Die vermögendere und wissendere Seele hat sich als die bessere erwiesen ... und ist nur richtig, wenn man unter ‚vermögende Seele' eine solche versteht, welche eine gewisse

Macht des Willens besitzt (nicht die sokratische Kraft, die zum Guten determiniert!) und unter ‚wissende Seele' jene, welche ein Fachwissen hat (nicht das Wissen vom Guten!)." Und gleich darauf sagt ja Verfasser selbst: „Auch dieser Satz ist also an und für sich nicht falsch, wohl aber zweideutig; und doch hat er ihm unmittelbar vorher selbst eine ganz bestimmte Bedeutung zugesprochen. Verfasser meint (p. 32 f), das ‚Dieses' (376 *A*) beziehe sich auf *δύναμιν καὶ τέχνην*. Ich glaube aber, es bezieht sich auf das gute und schlechte Tun. Verfasser glaubt (p. 33), daß die *τέχνη* nicht zur Gerechtigkeit gehört, wohl aber die 375 *D* erwähnte *ἐπιστήμη*. Und er schließt daraus, daß der Trugschluß dadurch zustande kommt, daß Plato an die Stelle des *ἐπιστήμη* das Wort *τέχνη* hineineskamotiert. Ich mache jedoch darauf aufmerksam, daß *τέχνη* nur deshalb gebraucht wurde, um den auch in *ἐπιστήμη* liegenden Doppelsinn des Guten und Schlechten anschaulicher, wenn auch nicht richtiger, hervorzuheben.

Nach all dem von mir bisher Gesagten ist es selbstverständlich, daß man den Satz: „Ein das als Übel Erkannte Wollender, der ein Nicht-Guter ist — ist nicht" als absurd hinstellen kann oder nicht, so daß auch Teile dieses Satzes, wie z. B. „ein das Übel Erkannte Wollender", für absurd oder nicht absurd erklärt werden können. Man kann daher auch nicht mit Verfasser (p. 38) sagen, daß Sokrates die Absurdität des erwähnten Teiles durch Hinzufügung eines anderen Teiles („der ein Nicht-Guter ist") erbracht habe, wie überhaupt jedesmal die Voraussetzung berücksichtigt werden muß, um Identitäten oder Nichtidentitäten — Äquipollenzen (p. 36, 43, 54) — zu bestimmen. Weil es aber an solchen bestimmten Voraussetzungen fehlt, so läßt sich jederzeit pro und kontra zugleich sprechen, ganz ähnlich wie Kant seine Antinomien zustande gebracht hat.

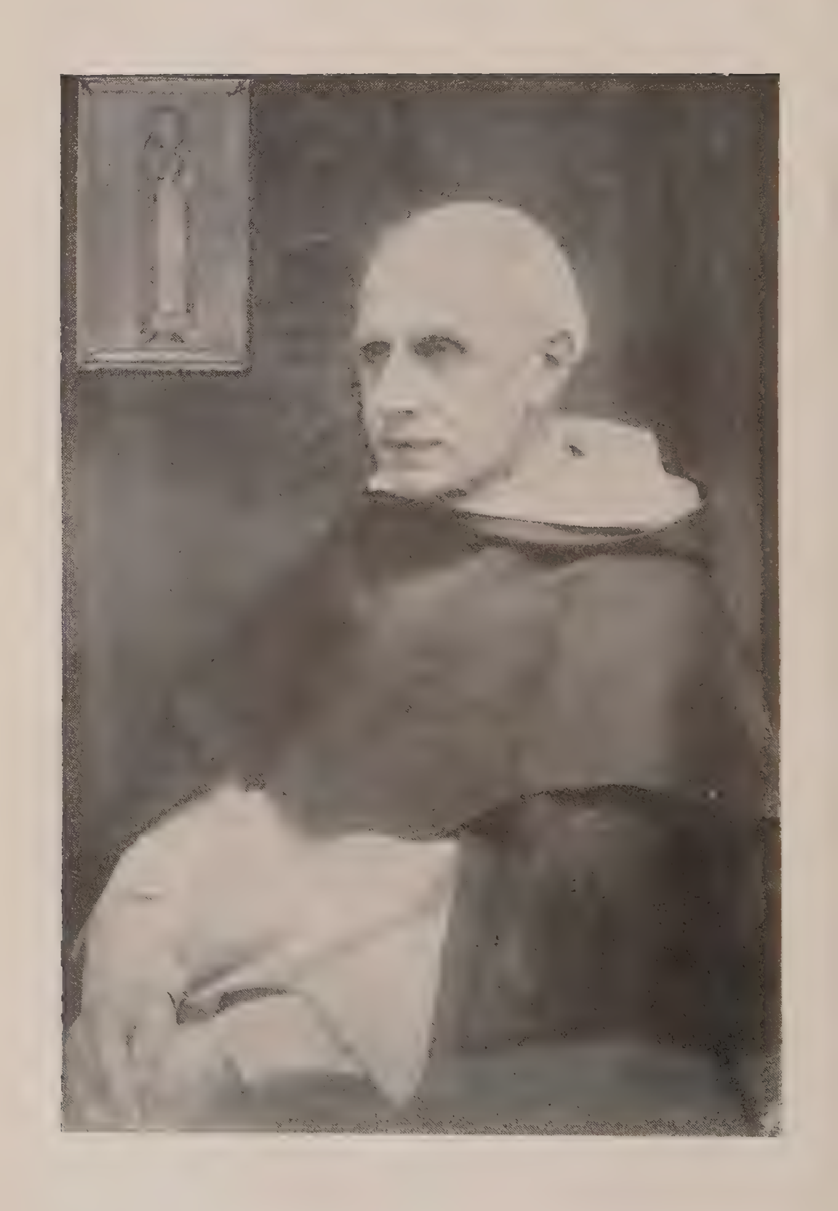
Und in der Tat kommt es in ethischen Angelegenheiten nie auf Worte und Syllogismen allein, sondern auf die Gesinnung an, wie schon daraus erhellt, daß aus zwei falschen Prämissen ein richtiger Schlußsatz abgeleitet werden kann. Auf diesem Wege des Offenlassens der Bedingung und Voraussetzung, unter welcher die Erklärung eines Phänomens im moralischen oder im naturwissenschaftlichen Sinn vor sich geht, lassen sich auf die Möglichkeit der verschiedenen, oft ganz entgegengesetzt scheinenden Gesetze Schlüsse ziehen, wie z. B. auf die Entstehung der Erdbeben durch vulkanische oder neptunische Kräfte, auf Fern- oder Nahwirkung (Newton-Hertz), auf die Erklärung der Bildung von Sprache und Recht, ob *θέσει* oder *φύσει* u. dgl. Und im Ethischen spekulieren wir meistens auf den Charakter der Person, welcher wir etwas Gutes antun wollen, müssen es auch schon deshalb, weil wir sehr oft nicht wissen, ob das, was wir zu tun gesonnen sind, jener Person angenehm oder unangenehm ist. Und so wird man auch die Worte Natorps beim Verfasser (p. 52) richtig taxieren: „Jede Kunsttätigkeit, jedes ... Geschäft hat seine bestimmte ... Tüchtigkeit ... Nur gerade in dem wichtigsten von allen, der eigentlichen menschlichen, nämlich der sittlichen ‚Tugend', vermag keiner sich unanfechtbar als sachverständig zu beweisen." Und weil in der Tugend auch die Notwendigkeit enthalten ist, daß man sich ein Fach erwähle, so darf man den Grund für jene Behauptung Natorps nicht darin mit dem Verfasser (p. 53) suchen, „nicht ..., weil es keinen Menschen gibt, dessen Sache die Tugend ist, sondern weil es keinen Menschen gibt,

dessen Sache die Tugend nicht wäre." Heute ist die Philosophie wieder, wie die aus Platon geflossene Peirastik (p. 55—57) des Aristoteles zeigt und wie u. a. Fritz Mauthner beweist, auf dem gleichen Standpunkt angelangt, auf welchem unser Hippias steht. Und selbst der Verfasser muß dieser Tatsache seinen Tribut zollen, wenn er trotz all seinen früheren Bedenken (p. 57) zugesteht: „Dagegen ist allerdings das Verfahren des Sokrates, wenn auch nicht ein Beleg dafür, daß er als freiwillig Fehlender besser ist als der unfreiwillig fehlende Hippias, doch ein Beleg dafür, daß derjenige, der über ein Fachgebiet die Macht hat, zu belehren, auch die Macht hat, darüber zu täuschen." Unter solchen Umständen wird es auch nicht zuviel verlangt sein von dem Durchschnittsleser, wie Ritter beim Verfasser (p. 57) meint, „daß er nachdenkend die positive Lehre auffinde".

Hiemit scheiden wir von dem sehr anregend und geistreich geschriebenen Büchlein und danken dem Verfasser für die Gelegenheit, welche mir geboten wurde zu dem Zwecke, meine und Anderer Ansicht über den sogenannten Intellektualismus hier niederzulegen.

Schönhof bei Podersam (Böhmen). *Prof. Dr. Joh. Zahlfleisch.*





# DOKUMENTE

## SACRA STUDIORUM CONGREGATIO
## ACADEMIAE ROMANAE S. THOMAE AQUINATIS STATUTA
## IUSSU SSMI D. N. BENEDICTI PP. XV RETRACTATA EX MOTU PROPRIO „NON MULTO POST“ DIEI XXXI DECEMBRIS MCMXIV

I. Romana S. Thomae Aquinatis Academia eo spectat, ut Angelici Doctoris philosophiam illustret, defendat ac tueatur. Sermone utitur latino. Praesident ei tres S. R. E. Cardinales; quorum Cardinalis Praefectus *pro tempore* sacri consilii studiis regundis prior loco est: adsunt a secretis seu a commentariis adiutor unus cum duobus subadiuvis; quibus munus mandatur in triennium, mandatumque iterari licebit. Complectitur Academia magistros, sodales et alumnos; alumnis autem doctoris conferre lauream, eosque doctores renuntiatos sodalibus adgregare potest.

II. Magistri minimum semel in unaquaque anni academici hebdomade S. Thomae libros de rebus philosophiae praelegant, praesertim utrosque Commentarios in Aristotelem et in Boethium: disputationes alumnorum, quae et ipsae hebdomadales in altera anni scholastici parte debent esse, moderentur: et una cum sodalibus, quid quisque alumnorum in doctrinae experimentis meritus sit, iudicabunt.

III. Alumni adsciscantur spei bonae adolescentes, qui cum in philosophiae studio ordinarium trium annorum spatium confecerint, sacrae theologiae dent operam *textum* adhibentes ipsam Summam S. Thomae. Iique in statis disputationibus syllogisticis, quae quidem tum de thesibus, quas sacrum consilium studiis regundis die XXVII iulii MCMXIV approbavit, tum de aliis fient, quas quotannis Emi Praesides, cum magistris Academiae convenientes, praescripserint, vel *defendentium* vel *arguentium* partes agant. Singulis autem mensibus unus e magistris itemque e sodalibus aliquam philosophiae scriptionem recitabunt.

IV. Alumnus qui doctoris lauream in philosophia S. Thomae expetat, ad periculum doctrinae et scripto et voce faciendum de quolibet capite philosophiae, quae vel in speculatione veri vel in moribus versetur, ne admittatur, nisi minimum biennio praelectiones disputationesque frequentaverit, ac duas ex his disputationibus feliciter habuerit.

V. Qui doctoris in philosophia lauream consecutus est, si evadere velit sodalis Academiae adgregatus, praelectionibus et disputationibus interesse alterum biennium pergat, ac publicae propugnationem universae Aquinatis philosophiae suscipiat agatque cum laude.

VI. Candidato res successerit satis, si duas tertias punctorum partes tulerit. Examinatores seu doctrinae iudices, quibus suffragii ius est, sive magistri sive sodales, ab Emo Praeside deligantur; et ii quidem ne minus quam tres unquam sint: ac tum ad probandum tum ad improbandum terna singuli habeant puncta, secreto attribuenda. Qui est a commentariis Academiae, itemque duo qui infra eum sunt, nisi examinatorum officio fungantur, suffragium non habent: verumtamen unus eorum candidatis examinandis semper adsit, qui rei exitum adnotabit.

VII. Sub finem anni academici, proposito ab Emis Praesidibus argumento, certamen doctrinae scribendo fiet. Scriptionum ii erunt iudices, quos Academia designaverit. Quod si plures idem mereri videantur, non partitum praemium, sed integrum singuli obtinebunt.

VIII. Certum quoque praemium tum magistris et sodalibus vel pro praelectionibus quas habuerint, vel pro scriptionibus quas confecerint, vel prout coetibus adfuerint, tum etiam alumnis, pro disputationibus quas sive defendendo sive arguendo participaverint, tribuetur. Huiusmodi autem praemia, itemque ceteras omnes impensas quotannis faciendas, Emi Praesides definient; ii vero qui sunt a commentariis Academiae, Praesidibus postea rationem reddent.

Datum ex S. Congregatione Studiorum, die 12 martii MCMXV.

B. Card. Lorenzelli, Praefectus.
A. Dandini, Secretarius.

(Acta Apostolicae Sedis VII, p. 128—130)

## CARD. LUDOVICI BILLOT S. J. ORATIO HABITA DIE 11 MARTII IN AULA MAXIMA CANCELLARIAE APOSTOLICAE PRO INSTAURATIONE ACADEMIAE S. THOMAE

(Romae, Typis Polyglottis Vaticanis 1915)

Inter alia multa quae me ad reverentiam Doctoris angelici movent, unum est, Eminentissimi Patres, auditoresque ornatissimi, quod momento et pondere caeteris praestat, quodque in ipso initio dicendi de obiecto et causa huius nobilissimi consessus, silentio praeterire non possum. Et est perpetua, continuata, repetita de aevo in aevum ad hanc usque diem, singulari prorsus instantia, eximioque studio, Sedis apostolicae commendatio. Res vere omni observatione digna! In apostolica cathedra sibi invicem succedunt pontifices, alii post alios, origine, genere, cultura, educatione varii; omnium tamen in commendando Aquinate una invariata sententia est: a Ioanne XXII qui Thomam ad altarium honores evexit, usque ad gloriose nunc regnantem Benedictum XV, qui vixdum universalis Ecclesiae tractanda gubernacula suscepisset, nihil antiquius habuit quam testificari se, hac in re, a Decessorum suorum mente minime dissentire, imo non verbis modo, sed et factis declarare. Porro, si annales ecclesiasticos percurro, si bullarium Romanorum Pontificum lustro, si dicta, si acta, si gesta evolvo, nullum simile exemplum invenio quoad unum in individuo signatum, seu praeceptorem, seu magistrum, seu doctorem. Quae quidem singularitas vel sola me admonet, non ibi rem esse quae ad humana arbitria, ad studia partium, ad scholae contentiones, ad privatas ipsorum Pontificum seu opiniones seu aestimationes pertineat, referendaque sit, sed ad iudicium eius qui in cathedra ad consummationem usque saeculi divinitus fundata, unus semper sedet et praesidet et vivit, unus idemque loquitur ac docet, Petrus. Petrus, inquam, nulli parti, nulli factioni, nulli ordini, nulli scholae addictus, praecise quia in summitate apostolatus constitutus, longe longeque eminet supra omnes partium, ordinum, ac scholarum contentiones et lites: Petrus cui non caro revelat, nec sanguis, sed Pater: Petrus, filius ille columbae (hoc enim sonat, inquit Hieronymus, in nostra lingua Bar-Ionae vocabulum), et ideo filius colum-

bae, quia mystica ei columba, extensis alis, sicut videre est in abside basilicae Vaticanae, insidet, vel ad auriculam advolans, suggerit quae ad regimen universalis Ecclesiae, et praesertim ad custodiam depositi fidei (quae maxima omnium res est), convenientia media sunt: Petrus denique, qui cum munere pascendi oves et agnos, donum accepit salubria pascua internoscendi, eaque ab insalubribus discernendi: Petrus est, a quo singularem illam habet Aquinas commendationem.

Hic quippe est doctor tantopere a Pontificibus laudatus, in quo certatim agnoverunt angelum Ecclesiae illuminatorem; magistrum cuius doctrina veridica est et catholica, habens prae caeteris, excepta canonica, proprietatem verborum, modum dicendorum, veritatem sententiarum; ducem quem omnes sequi possunt sine aberrandi periculo, et nemo unquam, quin de errore suspectus fieret, oppugnavit; athletam fortissimum fidei catholicae, per cuius scripta tamquam per scutum infrangibile venenata haereticorum tela hebetantur; cuius vi et veritate doctrinae, multae quae deinceps exortae sunt haereses, confusae et convictae dissipatae sunt, quod et ante saepe, et liquido nuper in sacris Tridentini concilii decretis apparuit; principem theologiae methodicae seu scholasticae, comparandum cum quatuor ecclesiae latinae doctoribus qui principes fuerunt positivae; cuius dogmata tutissima sunt, et nomen superat omnem laudem. His et similibus elogiis testimonium ferunt, praeter alios, Ioannes XXII, Innocentius VI, Urbanus V, Pius V, Clemens VIII, Paulus V, Alexander VII, Clemens XII, Benedictus XIII, Benedictus XIV, a medio aevo labente ad prima usque limina aevi moderni.

At vero, dicet statim aliquis: ad anteactas aetates ista utique pertinere, atque idcirco, singularem hanc Aquinatis commendationem, pro temporum quidem illorum conditionibus opportunam, imo opportunissimam, esse nunc caducam, antiquatam et obsoletam; alia nunc tempora currere, alias necessitates urgere, alios flare ventos, alios consurgere adversarios; non eadem methodo, non iisdem artibus, non iisdem armis semper utendum; scribam doctum in regno caelorum similem dici in evangelio homini patrifamilias qui profert de thesauro suo nova et vetera, et quid putas, nova et vetera? id est, optimum quodque cibariorum genus, quorum meliora alia utique sunt, cum in-

veteraverunt, sed meliora alia, et longe meliora, cum nova et recentia sunt (sicut aiebat poeta: nova hymetta, vetera falerna); denique, esse dictamen vel solius vulgaris communisque prudentiae, quod attemperanda est explicatio et defensio fidei catholicae indoli temporum, scientiarumque progressui, qui talis hodie ac tantus est, ut renovatam de integro terrae faciem, vere dicere debeamus. Et est verissimum; ego quidem non abnuo, non contradicam. Interim vero, hoc unum quaeram: Utrum pater ille familias, ille scriba doctus in regno caelorum, aliis verbis, summus ille a Deo institutus fidei magister, attentis novis istis rerum conditionibus, totque ac tantis quae in mundo, et consequenter in statu christianitatis, acciderunt mutationibus, alium nobis praeceptorem, alium antesignanum, alium moderatorem et belli ducem contra fidei adversarios, duxerit esse praestituendum. Hoc, inquam, hoc unum interim quaero. Sed huic quaestioni vos ipsi respondistis, auditores lectissimi; perspicua siquidem facta loquuntur. Non. Non alium nobis commendant moderni pontifices, imo unum semper et eumdem: tametsi (et res est multa consideratione digna), ratione mutationis temporum procul dubio ducti, nonnullo utique discrimine: dum scilicet philosophiam in Aquinate nunc praecipue commendant, in philosophia imprimis sequendum Aquinatem edicunt, quod certe in ea forma et sub tam expressa specificatione antecessores non fecerant.

Punctum hic tangimus, auditores, quod scio plurimorum offendere, ideasne dicam, àn praeiudicia? Sed quid tandem iuvat rem manifestam infitiari? Iterum dico, facta loquuntur, et contra facta, ut fert proverbium, non est illatio. Prior prodit f. r. Leo XIII, qui instaurationem philosophiae S. Thomae cum celeberrimis litteris encyclicis *Aeterni Patris* initiavit. Cuius etiam in hoc negotio indefessa opera notior sane est, quam ut in memoriam indigeat revocari, et mens compendio elucet in his quae ut breviario Romano in officio angelici doctoris apponi iussit: ubi, post laudatam uberrimam atque incorruptam Aquinatis doctrinam, ut quae cum revelatis veritatibus mire consentiens, aptissima sit omnium temporum erroribus pervincendis: ad tot praecipue philosophicorum systematum a veritate aberrantium luem propulsandam, idem ipse Aquinas caelestis patronus scholarum omnium catholicarum declaratus legitur et institutus.

Secundus succedit s. m. Pius X in maxime solemni sui pontificatus actu, hoc est in Encyclica *Pascendi dominici gregis*, ubi causas modernismi enumerans, et nec minimam nec ultimam, ignorantiam philosophiae scholasticae assignans, idoneaque remedia praescribens: „Quod rei caput est, inquit, philosophiam scholasticam quam sequendam praescribimus, eam praecipue intelligimus, quae a S. Thoma Aquinate est tradita, de qua quidquid a Decessore nostro sancitum est, id omne vigere volumus, et qua sit opus, instauramus et confirmamus, stricteque ab universis servari iubemus... Magistros autem monemus ut rite hoc teneant, Aquinatem deserere, praesertim in re metaphysica, non sine magno detrimento esse." Et nondum satis. Persentiebat enim se surdas aliquantulum aures pulsare. Unde in Motu proprio *Sacrorum antistitum* eamdem repetit, uno iam addito verbo, sententiam: Ut rite hoc teneant, non sine magno detrimento esse, praesertim in re metaphysica, Aquinatem „vel parum" deserere. Vel parum, ait, quia ut statim ipsemet explicat, parvus error in principio evadit maximus in fine. Haec Pius.

Et tertio tandem loco venit gloriose nunc regnans Benedictus XV, quem nobis Deus diu sospitem incolumemque servet: Qui in Motu proprio diei 31 decembris *Non multo post*, commemoratis prius duorum suorum Decessorum actis, et speciali quidem modo litteris quibus Pius X professus fuerat magnopere interesse ad christianam sapientiam contra Necrationalismum seu Modernismum defendendam, ducem religiose sequi Thomam, haec nunquam satis meditanda de suo subiungit: „Nos vero, cum aeque ac Decessores nostri persuasissimum habeamus, de illa tantum philosophia nobis esse laborandum quae sit secundum Christum, ac propterea, ipsius philosophiae studium ad principia et rationem Aquinatis omnino exigendum esse, ut plena sit, quantum per humanam rationem licet, explicatio, invictaque defensio traditae divinitus veritatis, hanc S. Thomae academiam non minus quam illis, nobis esse curae volumus appareat."

Profecto, si consensionem quaerimus, habemus. Si directionem firmam, minime fluctuantem, minimeque ancipitem, tenemus. Si perseverans in eodem semper sensu, eademque semper sententia Sedis apostolicae praescriptum, ecce nobis luce meridiana clarius innotescit.

Sed nunquam satis meditanda mox dixi ea quae ultimo loco citata sunt Pontificis verba: idque non ea tantum ratione quod invariatum propositum firmumque praescriptum de studio philosophiae ad principia Aquinatis exigendo, magis semper ac magis demonstrant, sed eo potissimum ex capite, quod simul et semel huius rei causas altissimosque fines aperiunt. *Ut plena sit*, inquit, *quantum per humanam rationem licet*, *explicatio*, *invictaque defensio traditae divinitus veritatis.* Duo ibi diserte signantur. Primo, plena quoad eius fieri potest, veritatis revelatae explicatio. Secundo, invicta eiusdem defensio. Et circa utrumque, pene infinita notanda occurrerent. Liceat saltem vel pauca summis veluti labiis delibare.

Primum est, inquam, veritatis revelatae *explicatio.* Apprime necessariam eam esse, nullus sane infitiabitur. Sed quid ad hoc philosophia? Iam enim audio reclamantes quosdam, et dicentes, nil minus hac postulatione importari quam accommodationem theologiae ad philosophiam, id est, verbi Dei ad humanae cogitationis regulam, et, quod pessimum omnium piaculum ac sacrilegii genus est, oraculorum increatae Sapientiae ad placita Aristotelis! Porro, ad huius veteris calumniae plenam destructionem, auditores lectissimi, iam, ut arbitror, sufficeret vel sola a qua disserendi sumpsimus exordium, auctoritas. Quis est enim qui dixit necessariam et per omnem modum promovendam sanam solidamque philosophiam, ut plena sit, quantum per humanam rationem licet, traditae divinitus veritatis explicatio? Ego dixi? Nos dicimus? Non. Dicit ille positus a Deo divinae revelationis magister, cuius, rogante Christo, nec deficit fides, nec deficere potest, quique, eodem Christo iubente, munus habet confirmandi fratres. Ipse est qui dicit. Iam igitur id satis, nec aliud quidquam praeterea requireretur. Verumtamen, quia magnopere interest ut argumento ab auctoritate, illud quoque accedat quod ab intrinsecis rerum conditionibus sumitur, paulisper attendamus principio ex quo ad nihilum deducitur adeo decantata et recantata ratio, sicut comparente sole, disiicitur nebulae caligo.

Principium hoc unicum est, simplex est, clarum est, et vel lippientium oculis expositum, videlicet: Veritates fidei fuisse a Deo revelante, in idiomate seu dialecto, si dicere fas est, naturalium nostrorum conceptuum enuntiatas

et expressas. Non enim revelatio novos nobis attulit conceptus, non novas ideas elementares, non altioris generis suppeditavit species intelligibiles, non elevavit nos ad superiorem illum intelligendi modum quo in statu tantum termini donabimur. Denique, id demum, si quid unquam, evidens manifestumque dici debet: constare doctrinam relevatam iis ipsissimis notionibus quas aliunde a natura comparavimus, quae etiam iuxta communes logicae leges, in subiectum et praedicatum per copulam connexa disponuntur. Et hic, hic praecise modernistae tamquam in scopulum offendunt. Inde sibi et aliis persuadere volunt quod ea quae tamquam dogmata revelata proponit Ecclesia, non sunt revera veritates e caelo delapsae, sed nec plus nec minus, conceptiones oriundae e communi fundo conscientiae humanae, et paulatim modificatae communi pariter evolutionis lege. Imbecilli sane et tenues logici, qui non capiunt quomodo conceptus seorsum et separatim sumpti se habent ad doctrinas, sicut se habent litterae alphabeti ad vocabula, vel etiam vocabula ad sermones, et quomodo iidem omnino conceptus ingrediuntur diversissimas diversissimae originis doctrinas, quemadmodum eaedem litterae alphabeti ingrediuntur diversissima diversissimae significationis vocabula. „Litterae, inquit apposite Augustinus[1], in tot millibus verborum atque sermonum ipsae repetuntur, non augentur; verba infinita sunt, finitae sunt tamen litterae; verba numerare nemo potest, litteras quivis potest, unde multitudo verborum est. Cum una littera variis in locis ponitur, et pro loco valet, non unam rem valet. Quae tam diversae res quam Deus et diabolus? Tamen in capite D littera est, cum dicimus, Deus, et cum dicimus, Diabolus. Ergo littera pro loco valet. Errat autem, et nimis absurdus est, et gestat puerile cor, qui cum legerit, verbi gratia, D litteram in nomine Dei, timet illam ponere in nomine diaboli, ne quasi Deo faciat iniuriam." Ergo caveant et isti a corde puerili, et transferant comparationem ad propositum, ut perspiciant usque ad evidentiam, quod possunt ex nobis esse verba, ex nobis esse elementares conceptus et notiones, ex nobis esse structura et modus enuntiationum, et simul e caelo esse, a divina revelatione esse veritates et dogmata quae ex his conceptibus formantur, quae his verbis signi-

[1] Serm. 32, nr. 6.

ficantur, quae hac sermonis structura exprimuntur. Sententiae siquidem et doctrinae nusquam in elementis conceptualibus resident, sed solum in compositiones qua elementa illa associantur in iudicia, et formantur in propositiones. Eiusmodi porro compositio in dogmatibus nostris, procul dubio a Deo revelante, a Deo dictante est, tametsi conceptus, ideae, verba, lingua quibus Deus revelans et dictans usus est, deprompta sint e communi thesauro conceptuum, idearum, et verborum quae aliunde erant et sunt in usu nostro.

Hoc igitur principium est, uti mox dicebam, simplex, clarum, evidens, in facto obvio repositum, unde usus philosophiae pro plena explicatione traditae divinitus veritatis, non modo legitimus, verum etiam perquam necessarius statim apparebit. Ex quo enim Deus usus est conceptibus nostris, notionibus nostris, vocabulis nostris, per quae nobis sua mysteria revelaret et exprimeret (prout scilicet et in quantum sermo iste noster humanus capere potest, adeoque modo in infinitum elongato a proprio modo divinorum ut in se sunt, adhuc tamen, servata proportionalitate analogiae, cum omnimoda veritate, nisi forte quis adeo desipiat ut deneget Deo potestatem exprimendi veritatem suorum mysteriorum in lingua quantumvis inope et deficiente quae apud nos est): ex hoc ipso, inquam, quidquid facit ad accuratam horummet naturalium conceptuum analysim, faciet quoque ad expositionem et explicationem revelatae veritatis, eodem fere pacto quo ad intelligentiam et explicationem auctoris cuiuspiam iuvat vocabularium seu lexicon in quo rationes eorum quae adhibuit nominum, dilucide, enucleate, et exacte proponuntur. Et ideo, si ad philosophiam pertinet classificare, definire, illustrare, epurare, et in prima elementa resolvere naturales nostros conceptus seu ideas seu notiones, usus philosophiae in theologia proportionaliter se habebit sicut usus lexici in re exegetica. Et sicut exegeta non accommodat explicationem suam lexico, ex hoc quod in lexico quaerit unde sensum sui auctoris magis penetret, magisque declaret: ita quoque nec accommodamus doctrinam sacram ad philosophiam, ex hoc quod philosophia utimur ad exponendum distincte, ordinate, et scientifice dogmata nobis a Deo revelata.

Quid, quaeso, ut unum aut aliud exemplum adhibeam, de altissimo Trinitatis mysterio, quantum per humanam

rationem licet, poteris explicare, nisi difficilem admodum conceptum *relationis*, per ipsa nomina divinarum personarum (Patris, Filii, Spiritus Sancti) importatum, probe perspectum habeas? nisi penetres differentias quibus ab omnibus absolutorum generibus relatio discriminatur? nisi per duplicem remotionis et excellentiae viam, e conceptu relationis inhaerentis seu accidentalis quae in nostro praedicamento est, ad rectum, quamquam utique mere analogicum conceptum subsistentis relationis assurgas? Quomodo te ab evidenti absurdo expedies, eorum puta qui dicunt principium identitatis comparatae (quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se), nihil plus esse quam principium empiricum, verum in creatis, falsum in divinis: quo semel admisso quid adhuc superest nisi ut aperte et sine ambage proclametur in Deo identitas contradictoriorum?

Quid iterum de mysterio incarnationis enarrabis, si e philosophiae lexico non depromas accurate enucleatas notiones *naturae* et *personae*, adeo arcte connexas cum primis et altissimis ontologiae principiis? Verbane proferes omni sensu vacua, aut forte abibis tu, in delirium modernistarum, qui notionem personae in phaenomeno psychologico reponentes, unionem hypostaticam consistere volunt in nescio qua mentalitate, seu verius amentia, qua incepisset Christus acquirere conscientiam de sua cum Deo identitate?

Quae rursus mysterii eucharistiae explicatio, salva semper impenetrabilitate tanti arcani, quamdiu non plene assecutus es distinctionem illam quam vel sola consecrationis verba produnt, inter *accidens* et *substantiam*, imo inter quantitatem dimensivam et caeteras accidentium categorias? Quamdiu non perspexisti, substantiam etiam corpoream esse ratione sui extra totum genus extensionis et continui, et non esse visibilem oculo corporali, neque subiacere alicui sensui, nec etiam imaginationi, sed soli intellectui? Quamdiu nescis quid sit locus, quid praesentia in loco, et quomodo praeter quantitativum seu localem modum adessendi loco, sunt et alii modi manuducentes nos ad cogitandum mirabilem hanc praesentiam unius individui et immultiplicati corporis Christi in omnibus simul altaribus mundi?

Exempla possem sine fine producere, in idem semper collineantia, hoc est, in scopum declarandi qualiter usus philosophiae in theologia, proportione quadam se habet sicut usus vocabulariorum in interpretatione et explicatione

auctorum: pro quanto scilicet, philosophiae est enucleare naturales illos conceptus qui elementa sunt ipsius verbi revelati, rectificare illos, epurare illos, praesertim vero, distinguere in eis rationem formalem semper retinendam, a modo quo ratio haec invenitur verificata in creaturis, ne forte modus iste tribuatur Deo, cum tamen in Deo sit modus alius, supereminens, nobisque penitus ineffabilis, nullum relinquens locum univocitati, sed soli analogiae proportionalitatis.

At vero, exhinc etiam perspicue statim apparebit, summopere interesse, qua utamur philosophia, sicut in proposita hucusque similitudine, quibus lexicis. Certe, quaedam philosophiae sunt quae nulli alii usui esse possunt, quam depravando, imo penitus corrumpendo dogmati, nedum ad eius explicationem conferant. Unde ait Pius X in encyclica *Pascendi:* „Ex connubio falsae philosophiae cum fide, illorum systema (modernistarum nempe), tot tantisque erroribus abundans, ortum habuit.“ Et apostolus nos admonet: *Videte ne quis vos seducat per philosophiam et inanem fallaciam secundum traditionem hominum, et non secundum Christum*[1]. Non ergo omnis philosophia in eodem censu venit, sed aliae sunt se habentes sicut idola Aegypti quae populus Israel debuit detestari prorsus ac fugere, alia vero est se habens sicut ornamenta et vasa de argento et auro, quae idem ille populus de Aegypto exiens, sibi potius, tamquam ad usum meliorem, Deo praecipiente, vindicavit, quemadmodum elegantissime tradit Augustinus in suis libris de doctrina christiana[2]. Et ratio huius est, clara iterum et evidens, quod non omnes philosophiae vere sibi philosophiae nomen vindicant. Imo multae sunt quae nonnisi delirantis rationis dictata continent, quibus *phobosophiae* potius quam *philosophiae* et nomen convenit et ratio. Nobis autem in explicatione traditae divinitus veritatis, sola procul dubio philosophia loco lexici seu glossarii esse poterit, quae de puro illibatoque naturalis luminis fonte promanat, cum idem sit Deus, non alius, qui et revelationis est auctor, et animo humano intelligentiae lumen indidit.

Haec, puto, manifesta per se sunt. Quamquam non omnibus adhuc satisfactum fuisse nonnulla suspicio sit.

---

[1] *Colos.*, II, 8.
[2] L. 2, c. 40.

Audio enim dicentem quempiam: Egregie quidem, et perbelle, sed quis mihi tandem bonam hanc, genuinamque ac sinceram philosophiam ostendet? Ad studentes siquidem loquor, quibus congrueret quod ponit Chrysostomus in ore pagani sui temporis, qui volens fieri christianus, multiplicitate sectarum tunc pullulantium impediebatur. „Volo fieri christianus, aiebat ille, sed nescio cui adhaeream. Multae sunt apud vos pugnae, seditiones, et tumultus. Quod dogma eligam? Quod praeferam? Singuli dicunt: ego veritatem dico. Cui credam, qui nihil Scripturarum sciam?... Discipulus esse volo, tu vero me iam doctorem facis[1].“ Et simili quoque modo impeditum te fortasse senties in eligenda una philosophia ex multis, sed sine causa. Nequaquam; non ego te iam doctorem facio. Discipulus esse vis, discipulus esto, sed memento quod addiscentem oportet per prius credere, quia in omni disciplina, cuiuscumque generis vel nominis, fides via est ad agnitionem. Porro habes tu in hac re, cui credas, et tuto credas. Magister ille a Deo constitutus tibi dicit, philosophiam illam veram quae est *secundum Christum*, esse eam quae ad principia et rationem Aquinatis exigitur. Fidenter itaque ingredere viam, et post superatas primas difficultates (utique, sicut ipsa rei natura fert, nec leves nec paucas), forte et tu dices idem quod olim Samaritani ad Samaritanam: *Quia iam non propter tuam loquelam credimus, ipsi enim audivimus et scimus.*

Quidquid autem hactenus dixi, auditores, de *explicatione* traditae divinitus veritatis ope illius philosophiae quae sit secundum Christum, ad eiusdem invictam *defensionem* eodem plane iure applicantnr. Idem enim profecto est, dogmata fidei recte, rite, apte explicare, et ea ad mentem Ecclesiae exponere. Idėm quoque, genuina naturalis rationis pronuntiata per philosophiam assequi, et eadem a falsis opinionum commentis diiudicare. Atqui in his duobus praecise reponitur fidei nostrae defensio, dicente Vaticano quod inanis species contradictionis fidem inter et rationem inde potissimum oritur, quod vel fidei dogmata ad mentem Ecclesiae intellecta et exposita non fuerint, vel opinionum commenta pro rationis effatis habeantur[2]. Et haec quidem longius prosequi nunc non vacat.

[1] In act. apost. Homil. 33.
[2] Sess. 3, cap. 4.

Nisi quod piaculum reputarem, non aliquo saltem exemplo, eoque ab hodierna illa haeresi desumpto, quae non tam haeresis, quam omnium haereseon conlectus vere est appellata, rem istam, priusquam dicendi finem faciam, paucis illustrare. Iam supra audivimus Pium X profitentem, magnopere interesse ad christianam sapientiam contra Modernismum defendendam, ducem religiose sequi Thomam. Verene ita est, auditores ornatissimi? Revera puto, non multa vobis ad persuasionem opus fore consideratione. Certe, quale sit modernismi fundamentum, probe nostis. Nostis esse totum quantum in doctrina illa repositum, quam vulgo agnosticismum vocant: Vi cuius humana ratio phaenomenis omnino includitur, rebus videlicet quae apparent, eaque specie qua apparent, earumdem terminos nec ius nec potestatem habens; quare nec ad Deum se erigere potis est, nec illius exsistentiam, etiam per ea quae videntur, agnoscere[1]. Undique nos circumdat, nos opprimit, nos terret formidolosum illud *incognitum* sub phaenomenis latens, de quo quid sit nemo scit, nec scire potest: materia, spiritus, aut nec unum nec alterum? Maleficum quid, vel beneficum? Intelligentia et libertate praeditum, vel caecus et inexorabilis orcus, monstrum enorme, immane, ingens? Inutile: nemo scit, nemo scire poterit unquam. Quo semel posito, prorsus liquet remittendum esse nuntium revelationi sensu catholico intellectae, quae utpote a Deo nobis loquente, adeoque a nobis cognito, uti ferunt, accepta, chimaerae loco iam haberi debet; nihilque esse reliquum, nisi ut accipiatur revelatio vel fides pro nescio quo sensu religioso, ex intimo hominis ipsius exoriente, qui per indigentiam divini et occursum incognoscibilis stimulatus, semper ultra progreditur, per tempora et aetates pro eventuum et phaenomenorum contingentia phantastice sese evolvens. Liquet proinde, christianam religionem, imo omnem religionem in fumum abire, et usque ad primas bases radicitus destrui. En fundamentum modernismi agnosticismus cum superstructo monstruosi systematis aedificio.

Nunc autem, si huiusmet mortiferi agnosticismi causas, si origines, si genesim volumus explorare, quid inveniemus, auditores, nisi plenam confirmationem verborum sapientissimi Pontificis dicentis, *philosophiae studium ad principia et rationem*

---

[1] Encycl. *Pascendi.*

*Aquinatis omnino exigendum esse, ut non modo plena explicatio, sed et invicta defensio sit traditae divinitus veritatis?* Nullum, quod sciam, magis ad rem, magisque appropriatum exemplum. Relictis siquidem viis et principiis traditionalis sapientiae ab Angelico potissimum illustratis, ad quaslibet declinaverunt philosophias. Et in his philosophiis non potuerunt non deprehendere levitatem, insufficientiam, ne dicam omnimodam inanitatem argumentorum pro demonstrandis fidei fundamentis, et prae primis ipsa Dei existentia. Quae tamen Dei existentia, nisi nobis ex lumine naturalis rationis certo per prius innotescat, ecce statim necessarius, fatalis, praeceps in caecum absurdumque fideismum descensus: quandoquidem omnis fides, ut sit rationabilis, essentialiter supponit aliunde certo praecognitam existentiam et auctoritatem eius cui credendum est. Itaque isti, vacuis illis philosophiis decepti, absolutam incognoscibilitatem exsistentiae Dei proclamaverunt, et probe perspicientes absurditatem credulitatis qua ei crederetur, de quo nequidem sciri potest, an sit, fide theologali penitus et pro semper abiecta, substituerunt fidem aliam prorsus aequivoce dictam, rationalisticam scilicet, quae id saltem commodi haberet, ut suam homini autonomiam, plenamque tamquam supremo deo servaret independentiam. Non solum autem, sed earumdem philosophiarum inanitate in desperationem acti, in tantum noctis et tenebrarum profundum inciderunt, ut ipsam mundi huius exterioris per sensus attestatam exsistentiam pro incognoscibili habeant, ac per hoc, omnem viam reditus, omnemque possibilitatem agnoscendi unquam veritatem, quantum in ipsis est, sibi ademerint. Nefandum scelus, et nunquam satis lugenda consequentia derelictae ab initio sanae solidaeque philosophiae!

Sed non oportet in solis his extremis consistere. Sunt et aliae philosophiae non ita certe ab antiqua sapientia declinantes, habentes tamen certa principia, de quorum logicis consectariis quid non timeri possit, dicere vix audeo. Si enim, exempli causa, verum dicunt qui totius entis constitutionem ad univocitatem revocant, si revera omne ens in quantum ens, est per identitatem et quod est et quo est, si mundus iste cum omnibus quae in eo continentur, suum esse, suus essendi actus, sua essendi actualitas est: quid adhuc, dicet mox quispiam, et non sine magna saltem rectae ratiocinationis apparentia, quid adhuc creatione opus

est? Eccur non esset iste mundus a se, ex se, vi suae essentiae exsistens? Undenam criminandi pantheistae, unum esse universale ponentes, quod sui evolutione fit omnia? Et alia quidem fuerunt tempora, auditores, in quibus vera christiana fides tam altas in animis egerat radices, ut a consequentiis logicis, si quae essent contra illam, prorsus abhorrerent. Quo fiebat ut eamdem fidem integram inviolatamque retinerent, simul cum philosophiis quae obiective et in rei veritate non erant secundum Christum: felici sane illogicitate, feliciorique inadvertentia! At nunc tempora illa amplius non sunt, et implacabili atque inexorabili logica ad imum descendunt, *andremo al fondo!* Ita ut magis quam unquam alias, urgeat nos monitio apostoli: *Videte ne quis vos seducat per philosophiam et inanem fallaciam secundum traditionem hominum, et non secundum Christum;* magis quam unquam alias, locus sit philosophiae studio ad principia et rationem Aquinatis rigorose exigendo.

Sed consulto dictum est: ad *principia* et *rationem* Aquinatis, quia possunt specie quidem tenus teneri Aquinatis viae, et non teneri Aquinatis principia et ratio: iidem termini, non idem sensus, cum tamen non in verbis, sed in sensibus philosophia consistat. Quamobrem philosophiae studium ad principia et rationem Aquinatis exactum, quod in Motu proprio *Non multo post* nobis commendatur, non illud esse tandem putandum est, in quo servantur verba, et nihil praeterea.

Adhuc magis ab eodem abhorreret quod dicunt quidam, Aquinatem pati diversas interpretationes, quantumcumque contradictorias et inter se irreductibiles, etiam in summis illis principiis, puta de potentia et actu, quae totam de integro philosophiam eius regunt, totiusque doctrinae medullam ac veluti succum et sanguinem continent: fingentes Aquinatem ipsum instar sphyngis aenigmata proponentis, aut ambigua dantis responsa, quale illud erat antiquae Sibyllae: Aio te, Eacide, Romanos vincere posse: quo ad libitum poterat intelligi, et vincere posse Romanos, et vincere posse Eacidem! Non, absit. Nam praeterquam quod nihil magis ab omni veritatis specie abluderet in eo doctore qui claritate dictionis et expositionis limpiditate caeteros facile antecellit, nulla quoque maior iniuria ipsi Ecclesiae irrogari posset, quae in commendanda tam singulariter Aquinatis philosophia, in iis utique quae maxime

Aquinati propria sunt, oleum perderet et operam, nosque adigeret ad contendendum verbis, cum tamen apostolus dicat, ad nihil hoc utile esse, nisi ad subversionem audientium. Sed aliud profecto ambiguitas, aliud difficultas seu altitudo conceptuum: adeo est alta veritas, adeo elevata supra imagines sensuum et idola phantasiae!

Eia ergo, agite nunc, auditores lectissimi. Ecce vobis beneficio Pontificis Optimi Maximi Benedicti XV, rediviva haec S. Thomae academia, cuius post Leonem alter parens et patronus idem ipse merito habebitur, eadem qua Decessor sollicitudine ductus: ut scilicet in hac tempestate nostra, machinationibus et astu fallacis sapientiae adeo turbata, tot tantisque seductionis periculis referta, vos qui in Ecclesiae spem succrescitis, primo quidem sitis in vobismetipsis firmi, fundati, stabiles in fide, immobiles a spe evangelii (Coloss., I, 23) — nam qui sibi nequam est, ait Scriptura, cui bonus erit, et qui in seipso vacillat, cui tandem causa firmitatis erit? — deinde vero, et ex consequenti, copioso armorum apparatu instructi pro causa religionis fortiter et sapienter agenda, parati semper, secundum apostolica monita, ad satisfactionem omni poscenti rationem de ea quae in nobis est spe, et exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt arguere.

Ad quem finem assequendum non modicae utilitati erunt lectiones, collationes, aliaque exercitia huius academiae, eximiis adiuvantibus magistris qui suam in hoc negotio operam gratiosissime pollicentur, sub ductu et regimine Eminentissimi Praefecti S. C. Studiorum, de philosophia quae est secundum Christum, ut totus novit catholicus orbis, adeo bene meriti; cuius etiam sollerti providentiae haec ipsa, quam nunc celebramus, debetur instauratio. Hoc vestrum opus est, Eminentia Reverendissima, hoc negotium, hoc a suscepta praefectura propositum, quod hodie ad felicem exitum perductum est, et ita quidem ut plane sperandum sit uberes inde fructus proventuros, favente Deo Dño nostro, et opitulante SS̃ma Deipara cum Doctore angelico, ad salutem animarum, destructionem errorum, et incrementum doctrinae catholicae.

---

# P. HYAZINTH CORMIER, GENERALMAGISTER DES PREDIGERORDENS, UND DAS THOMASSTUDIUM

## I

Als vor sieben Jahrhunderten der dritte Innozenz die Kirche regierte und die Macht des Apostolischen Stuhles am höchsten gestiegen war, trat Dominicus Guzman von Calaroga gegen die anarchische Häresie in Languedoc auf und gründete den Orden der Predigerbrüder zur Erhaltung und Verbreitung des integralen Glaubens und in Kraft dieses Zieles auch zum Ausbau der christlichen Theologie und Philosophie. Wie Franciscus der Bräutigam der Armut, so war Dominicus der Freier des Glaubens[1]. „In seinem Apostolischen Amt bewegte er sich durch seine Lehre und seinen Willen gleich einem Wildbach, den die tiefe Wasserader vorwärts treibt und an die häretischen Waldgestrüppe schlug sein Anprall dort am kräftigsten an, wo der Widerstand sich am meisten verdichtete. Von ihm entsprangen dann verschiedene Bäche, von denen der katholische Garten so bewässert wird, daß seine Gebüsche lebensvoller dastehen[2].“ Als Honorius III den keimenden Orden in der Bulle vom 22. Dezember 1221 bestätigte, nannte er die Mitglieder desselben „Glaubenskämpfer und wahre Leuchten der Welt[3]“.

Aus dieser Familie, die ihr apostolisches Leben von der Kontemplation der Glaubenswahrheiten nährte, ging bald Thomas von Aquino hervor, der „an Weisheit auf Erden ein Abglanz vom Lichte der Cherubim war“[4] und den ungläubigen Rationalismus des Mittelalters besiegte. Die erste Blüte der thomistischen Philosophie und Theologie entsprang naturgemäß aus demselben Orden in der Zeit, die dem zweiten allgemeinen Konzil von Lyon folgte. Die zweite Blüte, die mit dem fünften Konzil vom

---

[1] Dante, Paradiso 12, 55: l'amoroso drudo della fede cristiana.

[2] Dante, Par. 12, 97—105.

[3] Bullarium Ordinis Praedicatorum, Romae 1729, Tom. I, p. 4. Das Original befindet sich in den Archiven von Toulouse, wo der hl. Dominicus zu jener Zeit Prior von S. Romano war. Die Adresse der Bulle lautet: „Fratri Dominico Priori Sancti Romani Tolosani.“

[4] Dante, Par. 11, 37—39. L'altro per sapienza in terra fue di Cherubica luce uno splendore.

Lateran anbrach und das von Trient vorbereitete, war ebenfalls eine Schöpfung des Ordens, in welchem die klassischen Kommentatoren Thomas de Vio aus Gaeta und Franciscus Silvester aus Ferrara beide das Generalat bekleideten im Zeitalter des neu aufgegangenen occamistischen Rationalismus mit seiner religiösen Revolution [1]. Ein dritter hoffnungsvoller Frühling ist mit der vom vatikanischen Konzil definierten Autorität des obersten Lehramtes unter Leo XIII erwacht und unter seinem Nachfolger erblüht und wieder rüstet die Kirche sich zum letzten großen Kampf gegen den modernen Rationalismus, der sich an Kants Fahne knüpft, mit den Waffen des Aquinaten, die der Predigerorden neu geschärft hat. Zu denen, die durch ihre Autorität in diesem Orden das Thomasstudium wesentlich gefördert haben, muß auch der 75. Nachfolger des hl. Dominicus im Generalat gezählt werden. Daher fügen wir dem Bilde desselben, wie es seinen Verdiensten gebührt, einige lose Notizen hinzu, die nur als Streiflichter dienen sollen.

Henri Cormier wurde am 8. Dezember 1832 in Orléans geboren, wo noch die Tradition der seligen Pucelle [2] lebendig war und die Glorie der Nation mit dem Glauben der Kirche innig verwebte, und wo Felix Dupanloup als Bischof gegen die Erben der Revolution von 1789 noch mit den stumpfen und schartigen Waffen des liberalen Katholizismus kämpfte. Cormier erhielt seine erste theologische Bildung im Seminar von den Sulpizianern und damit den frommen Impuls des ehrwürdigen Jean-Jacques Olier [3], dessen Kraft ihn nicht mehr verließ. Am 17. Mai 1856 empfing er von Mgr. Dupanloup, der ihn gern für Orléans behalten wollte, die Priesterweihe, und brachte sein erstes Meßopfer am 18. Mai in S. Saturnin

[1] Vgl. G. Manser, Die Geisteskrise des 14. Jahrhunderts, Freiburg (Schweiz), 1915, p. 14 ff.

[2] Pii X Sermo *Sono grato*, 13. dec. 1908 (A. Ap. S. I, p. 142); Litt. Ap. *Virginis in omne aevum*, 11 apr. 1909 (ib. p. 390): sanctitatis eius fama et gestarum memoria in ora hominum praesertim in civitate Aurelianensi vixit usque ad saecularis celebritatis honores ei nuper exhibitos vivetque in posterum nova laude recens. Cf. H. Delassus, La Mission posthume de Jeanne d'Arc et le Règne social de Notre-Seigneur Jésus-Christ. (Acta Ap. Sedis VI, p. 133.)

[3] Über die Verehrung der Dominikaner für Olier: Vie de M. Olier [2], Paris 1853, Tome I, p. XXXV.

dar; das 50. Jubiläum dieses Tages konnte er am 18. Mai 1906 in Rom feiern. Der junge Priester fühlte sich bald von dem gewaltigen Geisteszuge Lacordaires ergriffen, der damals die religiöse Wiedergeburt Frankreichs mehr als alle anderen gestaltete, und dieser Apostel des Wortes führte ihn in das Noviziat der Dominikaner zu Flavigny, wo er das weiße Ordenskleid unter dem Namen Hyazinth zugleich mit dem späteren Märtyrer von Quito, Franciscus Mercur de Lasplanes empfing. Der heiligmäßige Ordensgeneral Alexander Vinzenz Jandel, der von 1855 bis 1872 im Geiste des hl. Raimund von Capua regierte, brachte ihn nach Viterbo in den Convent S. Maria della Quercia, wo Lacordaire den Grund zur Wiederherstellung des Ordens in Frankreich gelegt und seine hochideale und strenge Auffassung des Ordenslebens hinterlassen hatte. Dort begann Cormier sein Lehramt und zählte unter seinen Schülern P. Lepidi, den jetzigen Magister Sacri Palatii.

Den Einfluß Lacordaires vernehmen wir aus Cormiers eigenen Worten, wenn er von der religiösen Wiederherstellung in Frankreich spricht: „An der Spitze dieses Werkes erscheint P. Lacordaire. Er ist der Eroberer; er hat seinen durchdringenden Blick und seine Herrschermiene, den glücklichen Wagemut und die weise Zurückhaltung. Das Aufleuchten der Inspiration begegnet sich bei ihm mit den Äußerungen eines gesunden Verstandes, der im höchsten Grade gerecht ist, und seine Tugenden sind auf der Höhe seines Genies. Seine Seelengüte kommt seiner Charakterstärke gleich; selbst dann, wenn sein Feuereifer ihn über das Ziel hinaus fortreißt, ist seine Selbstlosigkeit ebenso bewunderungswürdig wie seine Geradheit; die Liebe zu Jesus Christus leitet und reinigt seine Zuneigung für sein Jahrhundert; auf den Gipfel des Ruhmes erhoben, kennt er den Schwindel des Stolzes nicht; und wenn er sich zu freiwilligen Demütigungen herabläßt, scheint er darin das zu finden, was ihn reizt. In ihm bewillkommnete die neue Gesellschaft mit Begeisterung den großen Menschen; aber er ist auch der große Ordensmann, der vorübergeht und dem eine ganze Institution folgt[1].“

Der Aufenhalt in Viterbo war von besonderer Bedeutung für die Aufgabe des Ordens in der Neuzeit und

[1] Cormier, Vie de R. P. Alexandre-Vincent Jandel[3], Paris 1896, p. 598.

für die Stellung der Studien in demselben. Im Dom der alten Etruskerstadt, der die Päpste eine große Vorliebe bewiesen und die in ihren Mauern fünfmal ein Konklave sah, ist auch Clemens IV begraben, der während seines Lebens den Ordenshabit der Dominikaner unter den päpstlichen Gewändern trug. Durch die Bulle *Fidelitatis constantia* vom 29. September 1469 setzte Paul II die Dominikaner, die schon einen alten Konvent in der Stadt besassen, in den Besitz des damals weitberühmten Gnadenbildes der Madonna della Quercia[1], das vor der Stadt an einer Eiche verehrt und früher von den Jesuaten als Wallfahrtsstätte gehütet wurde. Der Dominikanergeneral Marziale Auribelli stellte den neuen Konvent unter seine unmittelbare Jurisdiktion. Im Jahre 1470 wurde an dieser Stätte eine neue Kirche erbaut, die in der Kunstgeschichte durch ihre Renaissance im romanisch-byzantinischen Stile wichtig ist und durch die Bemühungen des vorigen Ordensgenerals Andreas Frühwirth als Nationaldenkmal erhalten bleibt. Sie wurde am 7. April 1577 von Kardinal Gambara, den der hl. Pius V selbst zum Bischof von Viterbo geweiht hatte, konsekriert.

Zu den reichen Kunstschätzen dieser Kirche gehört ein Terracottarelief[2] von Andrea della Robbia aus dem Jahre 1508, dessen Bedeutung für das Thomasstudium uns erlaubt, einen Augenblick bei seiner Betrachtung zu verweilen. Es stellt den hl. Thomas dar, wie er den rechten Arm erhebt und auf der flachen Hand das Modell einer sehr einfachen Kirche trägt, während er mit der Linken ein Buch bescheiden an die Brust drückt. Die Mantelspange in Form einer Sonne kennzeichnet die Figur im Dominikanerhabit mit dem Heiligenschein schon von selbst als den Doctor Angelicus und damit erklärt sich das Buch von selbst als die Summa. Soweit stimmen die bisherigen Erklärer des Reliefs überein. In der Figur und be-

[1] D. A. Mortier, Notre-Dame de la Quercia, Paris, Lethielleux 1904 (ital. Ausgabe Firenze, Bemporad 1904). Pinzi, Memorie e documenti inediti sulla Basilica di S. M. della Quercia, Roma 1890. — Chéry, Notre-Dame du Chêne, Paris 1869. — Lacordaire, Vie de S. Dominique, Paris 1895, p. 146.

[2] Abbildungen bei Mortier, l. c. p. 155 und Lodovico Ferretti O. P., Il Rosario-Memorie Domenicane, XXII, Firenze 1905, p. 408—411.

sonders im Angesicht ist die Ähnlichkeit mit dem Bilde des hl. Thomas von Fra Angelico in der Kapelle Nikolaus V im Vatikan nicht zu verkennen. Zu beiden Seiten der Lunette sind zwei Engel angebracht, die im Akt der Verehrung die Arme auf der Brust kreuzen und von denen der eine auf das Modell der Kirche, der andere aber auf das Buch schaut.

Diese symbolische Darstellung beweist, wie gut die Dominikaner der Quercia damals die Lehre des Aquinaten verstanden haben. Während man noch in unseren Tagen die Behauptung hört, daß Thomas keine vollständige Lehre über die Kirche gegeben habe, war man sich damals klar, daß gerade die Summa in ihrem System die Lehre von der Kirche nach ihren Prinzipien und Hauptsätzen wirklich enthält und daß die thomistische Theologie, deren Symbol die Summa ist, die feste wissenschaftliche Stütze bildet, auf welcher die ganze Theologie von der Kirche ruht. Und in der Tat, die ganze Materie dieses Lehrstückes ist im Verlauf der Summa entwickelt. So besonders das Mysterium der Kirche selbst in der Analogie des gottmenschlichen Leibes Christi und des Sakramentes der Ehe, sowie in der Mariologie die Bedeutung der Gottesmutter als vorbildliche Repräsentantin der Kirche, während die Merkmale, Eigenschaften und Dotes der Kirche an anderen Stellen metaphysisch begründet sind. Eine strenge Definition der Kirche durfte Thomas dagegen nach seinen Prinzipien gar nicht aufstellen, eben weil er ihr Wesen als geoffenbartes Mysterium faßt, das als solches ganz und gar übernatürlich und deshalb nur analogisch zu erklären, aber nicht streng definierbar ist. Weil aber das Dogma von der Kirche in alle anderen Dogmen innigst verwebt ist, so durfte der strenge Systematiker keinen formellen Traktat de Ecclesia aufnehmen. Eine solche formelle Abhandlung könnte nur die rechtliche Verfassung und Tätigkeit der Kirche durch ihre Organe umfassen, und eine solche Behandlung gehört in die praktische Theologie und fällt ins Gebiet des ius canonicum, während Thomas nur die spekulative Theologie systematisieren wollte. Aus seinen spekulativen Prinzipien hat später erst der Kardinal Juan Torquemada seine juridische Summa de Ecclesia architektonisch ausgeführt, während Thomas sich als Theologe mit dem Entwurf des Modells bescheiden mußte.

Die tiefe Symbolik jenes Reliefs ist entschieden auf den Einfluß Savonarolas zurückzuführen, sie entspricht der Lehre dieses großen Thomisten über die Kirche und den Bildern, die er in seinem Triumphus crucis gebraucht. Zwei äußere Gründe beweisen diesen Einfluß ebenfalls. Einmal der Auftraggeber des Reliefs, der Prior der Quercia, Filippo Strozzi. Derselbe hatte noch von Savonarola selbst das Ordenskleid in Florenz empfangen und die Urkunden bezeugen seinen Anteil an der künstlerischen Ausschmückung der Kirche. Ferner der Künstler selbst. Andrea della Robbia war Piagnone und hing an Savonarolas Lehre, ebenso wie die ganze Künstlerfamilie Della Robbia, von der Vasari es ausdrücklich meldet. Die bisherigen Erklärer haben aber die Bedeutung der beiden Engel in der Lunette nicht bemerkt. Thomas hebt mit der Rechten die Kirche, die als solche durch ein dahinter sichtbares schlankes Campanile gekennzeichnet wird, in die Höhe, um sie dem Beschauer zu zeigen oder, in symbolischer Deutung, um ihre Existenz allen sichtbar zu machen; in der Linken dagegen hält er bescheiden sein Buch, in welchem er das Dasein der Kirche und den Inhalt ihrer Autorität bewiesen hat. Er wird also vom Künstler als Lehrer, und zwar geradezu als Doctor de Ecclesia dargestellt, der die sichtbare Ecclesia militans den Unwissenden und Irrenden deutlich zeigt. Die beiden Engel aber bezeugen durch ihre Anwesenheit und durch den Ausdruck der Teilnahme die Existenz der unsichtbaren Ecclesia triumphans und durch den Akt ihrer Verehrung sowohl den Zusammenhang wie die wesentliche Einheit der irdischen und der himmlischen Kirche, die beide nur verschiedene Zustände der einen katholischen Kirche sind. Der auf das Buch bewundernd gerichtete Blick des einen Engels bringt endlich die Anerkennung der thomistischen Theologie seitens der triumphierenden Kirche zum Ausdruck.

Dieses Relief schmückt als Lunette das rechte Seitenportal, es ist daher das Symbol für den Weg der theologischen Belehrung zum Eintritt in die Kirche, während das linke Seitenportal in seiner Lunette mit der Reliefdarstellung des Protomärtyrers aus dem Predigerorden, des hl. Petrus von Verona, der für den Glauben das Martyrium erlitt, den Weg des Beispiels symbolisiert, auf dem die Außenstehenden ebenfalls zum Glauben und dadurch zum

Eintritt in die wahre Kirche gelangen können. Auch hier finden wir zwei Engel, aber in anderer Haltung wie auf dem Thomasrelief, denn hier stehen sie mit gefalteten Händen betend, weil sie am Opfer des Märtyrers durch ihre Fürbitte teilnehmen. Das dritte Relief, in der Lunette über dem Hauptportal, stellt die Madonna vor, die das neben ihr auf einem Stuhl stehende göttliche Kind, das die Rechte segnend erhebt, mit ihren Händen umfaßt. Zur Rechten der Madonna steht der hl. Dominicus, zu ihrer Linken der hl. Märtyrer Laurentius, der Patron von Viterbo, beide neigen das Haupt gegen die Madonna im Akte der Verehrung. Über der Madonna schweben zwei Engel, welche eine Krone über dem Haupt derselben halten und dadurch die Stellung der Madonna als Königin in der Kirche bezeichnen. So zeigt die Madonna durch ihre göttliche Mutterschaft dem Beschauer denjenigen, der selbst der Weg, die Wahrheit und das Leben ist — das magnum pietatis sacramentum der Erlösung in der Kirche Gottes. Die tiefere Deutung des dritten Reliefs wird nicht beeinträchtigt durch die künstlerische Behandlung, indem der Künstler mit der Symbolik auch das historische Moment dadurch verband, daß er durch zwei sich über das Relief ausbreitende Eichenzweige die Madonna von der Eiche an ihrem Wallfahrtsorte konkret ausdrücken wollte.

Es ist auch zu beachten, daß der Ordo Veritatis, wie man die Stiftung des hl. Dominicus schon im Zeitalter Occams nannte, aus der Kontemplation der Wahrheit nach den ästhetischen Grundsätzen des Aquinaten die Kraft und Begeisterung für die praktische Pflege der Kunst geschöpft hat. Die Reliefs in der Quercia sind ein Beispiel der Eigenart, welche die im Predigerorden blühende Kunst von den künstlerischen Bestrebungen anderer Orden unterscheidet und sie zur Ars Veritatis stempelt. Es ist ihr streng dogmatischer Charakter, der Ausdruck theologischer Spekulation oder die objektive Symbolik. Die Kunst der Benediktiner folgt auch der alten kirchlichen Tradition, aber sie ist mehr historisch gerichtet und hält sich an die Tatsachen, die das Mysterium des Glaubens sichtbar machen. Die Franziskanerkünstler dagegen drücken vielmehr die subjektive Empfindung der Mysterien aus und lassen ebenso wie die Theologie dieses Ordens dem subjektiven Denken einen weiten Spielraum. Diese Freiheit mag dem Künstler will-

kommen sein: aber sie ist nicht die höchste Stufe der Kunst, die ihr Maß nicht nur an der ontologischen und ethischen, sondern auch an der logischen Wahrheit sucht und dadurch erst der vollendete menschliche Ausdruck für die ideale Wahrheit der Dinge wird, wie sie im Geiste Gottes als seine ewigen Gedanken leben. Und wenn die Kunst des göttlichen Dante — wie ihn Benedikt XV nennt — die objektive Idealität am meisten erreicht hat, so ist es dadurch geschehen, daß er die reiche Individualität des Franziskanergemütes von der theologischen Kunst des Aquinaten inspirieren, bewegen, richten und beherrschen ließ.

Nach dieser kleinen Exkursion, die doch das Gebiet des Thomasstudiums nicht verlassen hat, kehren wir noch einmal zum Konvent der Eiche zurück. Im Jahre 1494 vereinigte der General Turriani denselben mit der lombardischen Ordensprovinz. Nach Savonarolas Tode wurde er aber 1498 definitiv der Kongregation von S. Marco zugetan, hielt jedoch an dem Reformgeist des unsterblichen Frate fest. Durch die Stürme der französischen Revolution im Jahre 1804 aufgehoben, aber schon 1814 wieder eröffnet, wurde er die Wiege der strengen Observanz, die Gregor XVI am 20. August 1843 für diesen Konvent legalisierte. Seine Söhne trugen sie von hier in die verschiedensten Ordensprovinzen[1]. Hier hatte Lacordaire 1839 sein Noviziat begonnen, hier empfing Cormier seine Erziehung als Ordensmann.

Noch tiefer wurde Cormier in die Überlieferung des Dominikanerlebens eingeweiht, als er zu Anfang des Jahres 1858 als Subnovizenmeister nach S. Sabina in Rom geschickt wurde, wo er am 23. Mai 1859 die wegen seiner Kränklichkeit verzögerte feierliche Profeß ablegte. Die Geschichte dieser Stätte verdient Erwähnung, sie ist älter als die ewige Stadt. Dort auf den Aventiner Berge war ein uraltes Heiligtum der Sabiner, das dem Kult der Jana-Diana geweiht war[2]. Dort errichtete Servius Tullius im 2. Jahrhundert der Stadt das templum commune als

[1] Mortier, p. 167 f.

[2] Die Leges arae Dianae in Aventino wurden auf andere Heiligtümer angewendet, z. B. auf die ara numinis Augusti in Narbonne: Orelli, Inscriptionum Latinarum selectarum amplissima Collectio, nr. 2489, 2490, T. I, p. 433 s.

religiös-politisches Bundesheiligtum der Stämme von Latium. Daneben wurde im Jahre 395 der Stadt der Tempel der Juno regina erbaut[1], den Augustus wieder herstellte. Beide Denkmäler der römischen Religion wurden im Jahre 410 von Alarich zerstört. Aus den Trümmern des Dianatempels schuf der reiche illyrische Bischof Petrus unter Cölestin I die Basilika S. Sabina, die im Jahre 432 konsekriert und den umbrischen Märtyrinnen Sabina und Seraphia geweiht wurde: die erste der römischen Stationes und einer von den alten Kardinalstiteln Roms[2]. Honorius III überließ die Basilika dem hl. Dominicus, der hier ein Kloster für seinen Männerorden errichtete[3], worin der General bis zur Übersiedlung in das Innere der Stadt nach S. Maria sopra Minerva im Jahre 1273 residierte. Von S. Sabina ging später die Reformation des Ordens aus, die P. Passerini im strengen Geiste Savonarolas aus dem Konvent von S. Marco in Florenz eingeführt hatte[4]. Innozenz XII errichtete 1695 im gleichen Sinne hier die Congegatio S. Sabinae, die Clemens XII im Jahre 1730 wieder herstellte. Endlich eröffnete P. Jandel im Jahre 1850 diesen Konvent für alle Dominikaner, die sich der Observanz anschließen wollten, unter dem Priorat des berühmten Malers P. Besson[5].

Basilika und Konvent sind voll von Erinnerungen an den Patriarchen des Ordens, wie Cormier selbst sie beschreibt: „Alles, was man hier sieht, spricht von ihm: die Eingangspforte, bis zu welcher die Engel ihn in einer finsteren Nacht begleiteten, als er von S. Sisto zurückkehrte; die Kirche, die Zeugin seiner Gebete und seiner Busse war; der Grabstein, auf den er sich niederlegte mit den Worten: ‚meine Seele klebt am Boden‘ (Ps. 118); der Chor, in dem er herumging, um die Brüder zum Psalmengebet zu ermuntern; die Zelle, in der er eine Nacht in geistlichen Gesprächen mit dem hl. Franz von Assisi und mit dem seligen Karmeliter Angelus verbrachte; der

---

[1] Cf. Aedituus Dianae Cornif., Orelli nr. 2909, T. I, p. 503.
[2] Cf. J. J. Berthier, La Porte de S. Sabine à Rome (Index Lectionum Universitatis Friburgensis, Friburgi, Helvetiorum 1892).
[3] Cf. Lacordaire, Vie de Saint-Dominique[7], Paris 1871, ch. XII, p. 193 ff.
[4] Cormier, Vie de Jandel, p. 223 f.
[5] ib. p. 224.

Kapitelsaal, wo er dem hl. Hyazinth und dem seligen Ceslaus das Ordenskleid gab; und ganz nahe dabei im Garten der Orangenbaum, den er eigenhändig pflanzte. Wahrhaftig, S. Dominicus ist an diesem Orte! — Aber was man hier fühlt, übertrifft das, was man hier sieht. Eine übernatürliche Atmosphäre umhüllt die Seele, durchdringt und erweitert sie; die Treue gegen die Observanz der Regel ist nicht mehr eine bloße Pflicht noch eine Übung kindlicher Pietät — sie ist eine Freude. Man begreift daher, daß S. Sabina immer ein Heiligtum gewesen ist, wo auch der Ordensgeist in den Zeiten der Erschlaffung sich erhielt, ein Herd, von wo aus er sich in der Folge verbreitete, um in anderen Gegenden des Ordens den verlorenen Boden wieder zu erobern [1]."

In dieser geistigen Luft gestärkt, ging Cormier im Jahre 1860 nach Corsica, um dort als Novizenmeister und Prior des Konvents von Corbara die strikte Observanz wieder einzuführen. Dort kam er mit dem späteren Kardinal Thomas M. Zigliara zusammen, der in diesem Konvent sein langes und überaus segensreiches Lehramt als Rektor der Philosophie begann [2], das er später in Viterbo, Perugia und Rom fortsetzte. Eine neue Wendung in Cormiers Leben brachte die von P. Jandel glücklich errungene Wiederherstellung der Ordensprovinz Toulouse [3] am 4. Juli 1865 mit sich. Der General bestellte den Prior von Corbara zum ersten Provinzial, der als solcher sich bemühte, mit der Strenge der Observanz das apostolische Leben auch durch den Ernst der wissenschaftlichen Studien zu beleben und damit den Traditionen gerade dieser Provinz zu folgen, die sich früher stets durch ihre Observanz ausgezeichnet und dadurch auch der Schule des hl. Thomas ihren Princeps Joannes Capreolus und so bedeutende Lehrer wie Contenson, Reginaldus, Gonet, Arnu, Goudin, Massoulié und viele andere geschenkt hat.

---

[1] Cormier, Vie de Jandel p. 222 s.

[2] Cf. Zigliaras Biographie von P. Thomas Esser (Zigliara, Propaedeutica ad. S. Theologiam, 3. ed. Romae 1897, p. I—XIII). Über seine Mitwirkung bei der sozialen Reform Leo XIII vgl. E. Barbier, Le Progrès du Libéralisme Catholique en France sous le Pape Léon XIII [3], Paris (1907), Tome II, Appendice 2: Le salaire familial et le cardinal Zigliara, p. 582—593, 597.

[3] Cf. Cormier, Vie de Jandel p. 406 ss.

Im Jahre 1869 zum zweitenmal zum Provinzial erwählt, machte Cormier die Schrecken des Deutsch-französischen Krieges durch, während dessen die Dominikaner in Toulouse als Preußenfreunde verdächtigt wurden. An dieser Stätte mußte die Bedeutung des hl. Thomas einen noch tieferen Eindruck machen, als das 6. Zentenarium desselben im Juli 1874 dort in der Basilika des hl. Saturnin, in welcher Thomas begraben ist, gefeiert wurde. Am ersten Tage des Triduums hielt Mgr. Freppel den Panegyricus. Von diesem Streiter der französischen Kirche stammt das Wort, das sich als eine traurige Voraussagung erwiesen hat: „die Republik in Frankreich ist nur die soziale und politische Form des Atheismus[1]." Am zweiten Tage folgte die Lobrede Cormiers auf den hl. Lehrer, die ihn in seiner Bedeutung als Heiligen in neuem Lichte darstellte.

Im Mai 1874 wählte der Konvent von Marseille Cormier zu seinem Prior. Dort hielt er am 22. Juli am Feste der hl. Maria Magdalena den Panegyricus auf diese Patronin des Dominikanerordens in der Kirche S. Maximin in Anwesenheit der Erzbischöfe von Aix und Frejus. Im Jahre 1878 wurde er zum dritten Male zum Provinzial in Toulouse gewählt. Damals war es ihm vergönnt, bei der feierlichen Rekognition der Reliquien des hl. Thomas[2], die der Generalvikar des Ordens P. San Vito vornahm, zu assistieren. Während dieser Periode gelang es seinen Bemühungen auch, die älteste Reliquie des Ordens, das erste vom hl. Stifter im Jahre 1206 gegründete Schwesternkloster S. Prouille (Plura lilia), wiederherzustellen[3]. Aber schon 1888 wurden die religiösen Orden in Frankreich aus ihren Konventen vertrieben.

Nach Beendigung seines dritten Provinzialats wurde Cormier nochmals Prior von S. Maximin in Toulouse, von wo ihn der General Andreas Frühwirth im Jahre 1892 als seinen Socius für Frankreich und als Provinzial des hl. Landes nach Rom berief. Am 7. März desselben Jahres wurde ihm

[1] La République n'est que la forme sociale et politique de l'athéisme.

[2] Vgl. über ihre Geschichte: Vincenzo Marchese, Delle benemerenze di S. Tommaso d'Aquino verso le arti belle, Genova 1874, p. 90 s. — Il Rosario 1911, p. 133—142.

[3] Prouille e il P. Cormier, in Numero speciale del Rosario-Memorie Domenicane (XXIII Nr. 462), Firenze 1906, p. 91—95.

als Generalprokurator des Ordens das höchste und wichtigste Amt nach dem Generalat verliehen. Das Generalkapitel zu Viterbo vom Jahre 1904 endlich erwählte ihn zum Ordensgeneral mit Vorwissen Pius X, der ihn hochschätzte, wie auch Leo XIII ihn bei einer feierlichen Gelegenheit öffentlich seinen Freund genannt hatte. Jetzt läuft das elfte Jahr seines Generalates ab, das, dem Charakter des Mannes entsprechend, an dem man rühmt, daß er sich immer selbst gleich geblieben, mit der Devise „fortiter et suaviter" bezeichnet werden kann.

## II

P. Cormier hat die Bedeutung der Lehre des hl. Thomas und damit das Thomasstudium für seinen Orden und für die Kirche tief erfaßt. Durch den Einfluß Jandels wurde das aszetische Element, das aber eigentlich nur der Geist des Ordenslebens gemäß dem besonderen Zwecke der Regel und der Konstitutionen ist, maßgebend für sein Wirken. Er erkannte aber die gewaltige Kraft, welche die Lehre des Aquinaten und das strenge Studium derselben gerade für die Formation der Predigerbrüder besitzen, deren eigentliche Aufgabe man in die Worte fassen kann: contemplata tradere. Daß aber die wissenschaftlichen Studien in dem nach Analogie der älteren Regularkanoniker konstituierten Predigerorden „ein wesentliches Element im ursprünglichen Plane" bildeten, als „ein unentbehrliches Mittel" um den Hauptzweck dieses Ordens zu erreichen, hat schon Denifle[1] aus den Quellen bewiesen. Und das Generalkapitel zu Avila hat dies in seinen Declarationes, welche die Bedeutung von Interpretationen der Ordensgesetze haben, wiederum ausgesprochen: „Cum Religionis nostrae ratio et institutum sint essentialiter, imprimis et nominatim ordinata ad docendum et praedicandum, seu illuminandum et salvandum animas per doctrinam et praedicationis officium, volumus ut Fratres Maiorum suorum et B. Patriarchae Dominici vestigia prementes, primum sibi constituant doctrinam a Domino Nostro Jesu Christo revelatam contemplari eamque aliis tradere, sacrarum disciplinarum studio profundius incumbere, praecepta mysteriaque divina de pulpitis

[1] Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des M. A., I (1885), p. 181 ff. Cf. Mandonnet, Revue Thomiste, IV, p. 133 ss. Wehofer, in diesem Jahrbuch XI (1897), p. 17 ff.

praedicare, de cathedris docere, apud Infideles propagare, contra hostes Fidei tueri ac defendere[1]." Die doctrina Christi ist aber im Sprachgebrauch der Schule des hl. Thomas[2] die ganze spekulative Theologie mit allen ihren Zweigen und mit der Philosophie als dem notwendigen Werkzeug der Spekulation. Durch seinen Lebensgang war Cormier selbst nicht auf die wissenschaftliche Lehrtätigkeit und Forschung hingewiesen, so daß er sein Verständnis des hl. Thomas nicht durch streng wissenschaftliche Schriften zeigen konnte, aber wohl durch seine Predigten, seine geistlichen Exerzitien und seine fruchtbare aszetische Schriftstellerarbeit. Darum gehören seine Schriften[3] dennoch zur thomistischen Literatur, weil sie den Geist dieser Lehre enthalten. Sie sind vom Aquinaten inspiriert, dessen große Kommentatoren Caietanus, Joannes a. S. Thoma und die Salmanticenses er noch jetzt im hohen Greisenalter eifrig studiert: man rühmt an ihnen theologische Tiefe, reine und warme Religiosität, Sicherheit und Festigkeit der Lehre und die offenbar in der Schule des Aquinaten erlernte Klarheit des Gedankens im einfachsten Ausdruck. Sie lassen sich in drei Klassen gruppieren.

Zuerst die historischen und hagiographischen Schriften:

B. Raymundi Capuani, XXIII magistri generalis Ordinis Praedicatorum Opuscula et litterae: 2. ed. Romae, Tip. Vaticana 1899. — Vie de Rme Père Alexandre-Vincent Jandel. 3. éd. Paris Poussielgue 1896. Ital. Übersetzung von C. M. Becchi[2], Roma 1896. Dieses Werk wurde von Leo XIII durch ein Breve vom 4. November 1895 belobt. — Le Bienheureux Réginald d'Orléans. Sa vie et ses vertues[2], Marseille (Chauffard) 1876. (Er wurde von Pius IX am 8. Juli 1875 beatifiziert). — Saint Thomas d'Aquin. Panégyrique du S. Docteur et étude sur l'Office du Saint-Sacrament[3], Roma, Tip. Propaganda 1906. — Panégyrique de Saint Louis de Toulouse, prononcé dans l'église de l'Ara-Coeli à Rome, le 7 Août 1897. Rome, Tip. Vatic. 1897. — Le B. Romée de Livia de l'Ordre des Frères-Prêcheurs, surnommé l'ami de Jésus et Marie. Toulouse (Privat) 1884. — Le B. Raymonde de Capoue, XXIIIe M. Géneral de l'Ordre des Frères-Prêcheurs[2]. Rome, Tip. Vatic. 1899. Ital. Roma 1900; span. Seviglia 1900; englisch Dublin 1900. (Beatifiziert 1899 von Leo XIII.) — Vie du B. André Abellon, XIIIe Prieur du Couvent de Sainte Maria-Madelaine à Saint-Maximin[2]. Rome, Tip. Vat. 1903. (Seine Verehrung bestätigte Leo XIII

[1] Acta Cap. Gen. Abulae, Decl. nr. 1, p. 84.
[2] S. Theol. I q. 1.
[3] Numero speciale del Rosario-Memorie Domenicane, Firenze 1906, p. 67—69.

am 12. August 1902.) — La B. Diane d'Andalò et les BB. Cécile et Aimée, Fondatrices du Couvent de S. Agnès à Bologne. Ital. Übersetzung von Card. Mauri, Roma, Propaganda 1892. — Un ami du peuple, vie de S. Jean-Baptiste de Rossi. Rome, Tip. Vat. 1901. — Le Scapulaire de S. Dominique. Rome, Tip. Vat. 1904. — La Dévotion de S. Dominique à Marie, dans ces rapports avec la Fondation de l'Ordre des Frères-Prêcheurs, Discours prononcé au Congrès Marial de Rome, décembre 1904. Rome, Tip. Vat. 1905. — Miss Agnes Mc Laren du Tiers-Ordre de Saint-Dominique, Docteur en médecine, 1914 (241 p.) La dévotion à Marie dans l'Ordre des Frères-Prêcheurs et le Scapulaire de St. Dominique. — Mgr. Dominique Canubio, de l'Ordre des Frères-Prêcheurs, Évêque de Ségorbe. Sa vie religieuse et épiscopale (1804—1864). Rome 1915. (380 p.)

Die zweite Klasse umfaßt die Schriften für die Instruktion des Ordens:

Petite Année Dominicaine [3], Paris (Poussielgue) 1891. — Catéchisme du Tiers-Ordre, ou douze entretiens sur le Tiers-Ordre de Saint-Dominique, pour servir à l'instruction des novices. Ital., Roma 1798. — L'Ami du Tertiaire, ou recueil de conseils et de pratiques pour l'avancement spirituel des membres du Tiers-Ordre de Saint-Dominique [4]. Rome, Société S. Augustin 1898. — Directoire à l'usage des Novices Dominicaines pour faciliter l'étude de leur vocation. — Société de saint Thomas d'Aquin, ou Conférence des étudiants de la Milice Angelique. — Discorso tenuto ai Religiosi del Collegio Angelico il Giovedi Santo in occasione della lavanda dei piedi; Discorso tenuto nella Capella della Suore Dominicane in Roma il giorno della Visitazione in occasione di vestizione e professione religiosa; Istruzione ai Superiori, Professori, Alunni del Collegio Angelico, Roma, Garroni 1912. — Servir ses Frères, 20. März 1913. — Quinze entretiens sur la Liturgie Dominicaine, Rome 1913. — Trois Symboles de la vie religieuse: Milice, Négoce, Agriculture, 11. November 1914. — Marthe et Madelaine. — Ad quid venisti, 14 avril 1914. — Sed contra.

Allgemeine aszetische Schriften machen eine dritte Klasse aus:

Retraite fondamentale, composée de méditations, examens et lectures, à l'usage des ecclésiastiques, des religieux et de personnes pieuses. Ital. Übersetzung von Canonico Fino, Roma 1895. — Trois retraites progressives composées de méditations, d'entretiens et d'examens. 3 volumes. Rome, Soc. de S. Augustin 1896. Ital. Roma, Tip. Vat. 1899. — Élévations sur les grandeurs de Dieu, les perfections de Jésus-Christ, les misères et la dignité de l'homme, les dons du Saint-Esprit et les Béatitudes évangéliques. Paris, Poussielgue 1891. Deutsch: Wien 1901. — La consolation des malades, ou neuvaine au B. Réginald d'Orléans. — Deux neuvaines au Sacré Coeur, pour apprendre à bien vivre et à bien mourir. Pouvant servir aussi de mois du Sacré Coeur. Toulouse 1888. — Triduo in onore del B. Raimondo a Capua, XXIII M. Generale dei Predicatori, Confessore di S. Caterina. Roma 1897. — Retraite ecclésiastique d'après l'Évangile et la vie des Saints. Rome, Tip. Vatic. 1903. — Petites Retraites, ou recueil de retraites

du mois et de retraites annuelles [3]. Rome, Soc. de S. Augustin 1898. Ital. da Mgr. Santopaolo, Roma, Desclée 1905. — Lettre à un Etudiant en Ecriture-Sainte. Fribourg (Suisse), Tip. S. Paul 1905. Ital. dal Can. Andrea Cassolo, Firenze, Tip. Domenicana 1906. — Ottavario di meditazioni in onore di Santa Caterina di Siena. Roma 1898.

Endlich sind in lithographischer Vervielfältigung erschienen:

Conseils pratiques tirés des Visites canoniques de la Province de Toulouse des FF. Prêcheurs. — Doctrine Religieuse à l'usage des Soeurs dominicaines de choeur et Converses. — Abrégé des vies de plusieurs frères Convers et soeurs Converses de l'Ordre de S. Dominique. — Vitae fratrum.

## III

Das größte Verdienst, das P. Cormier sich um die thomistischen Studien erworben hat, ist die Gründung der internationalen Dominikaner-Universität in Rom. Schon seit langer Zeit hatten die Dominikaner bei dem Konvent der Minerva eine Zentrale für die Lehre des hl. Thomas, das Collegium S. Thomae de Urbe, das unter Pius IX und unter Leo XIII [1] einen Aufschwung nahm, seitdem Zigliara [2] und seine Nachfolger Frati [3] und Buonpensiere die Leitung desselben hatten. Pius X ging jedoch in seinen Plänen noch weiter. Er wollte zur Durchführung der Absichten Leos eine Hochschule für die Lehre des hl. Thomas gründen, die nicht bloß für die Ausbildung der Dominikaner genügen, sondern den Unterricht für den Nachwuchs im Lehramte für alle Nationen vermitteln sollte, um die in der Ordensschule der Dominikaner erhaltene einheitliche Lehrtradition vom Mittelpunkt der Kirche aus und mit der Autorität des Apostolischen Stuhles überall hin im weitesten Umfang zu verbreiten und den Kontakt mit den Universitätsstudien der Gegenwart herzustellen. Dazu konnte auch die von Leo begründete Akademie des hl. Thomas allein nicht genügen, da dieselbe mehr als eine wissenschaftliche Akademie für Gelehrte gedacht war und nur in sehr beschränkter Weise für den eigentlichen Unterricht sorgen konnte, zu dem nur die in Rom residierenden Mitglieder derselben verpflichtet wurden,

[1] Divus Thomas I, p. 428 f.

[2] Cf. Elogia Defunctorum: Acta Capituli Generalis Diffinitorum S. Ordinis Praedicatorum Abulae, Romae typis Vaticanis 1895, p. 184 sqq.

[3] ibidem p. 188 s.

soweit deren sonstige Stellung es erlaubte. In einem beschränkteren Maße hatte das Generalkapitel des Ordens, das zu Pfingsten 1895 unter dem General Frühwirth zu Avila stattfand, schon die Gründung einer Universität ins Auge gefaßt[1]. Daß der Dominikanerorden auf diese Pläne des Papstes einging und die finanziellen und anderweitigen für die Regierung des Ordens gewiß nicht leichten Verpflichtungen auf sich nahm und sie in so kurzer Zeit erfolgreich ausführte, ist das persönliche Verdienst Cormiers, der die Bedürfnisse einer internationalen Hochschule mit den Bedingungen der Ordensobservanz und die Beschaffung eines internationalen Professorenkollegiums, das den höchsten Anforderungen gerecht werden sollte, mit großer Klugheit und feinem Takte zu vereinigen wußte.

Am 29. Juni 1908 segnete Cormier den ersten Stein zum neuen Kollegium ein, das in glücklicher Lage im Zentrum der Stadt in der Nähe des Quirinals und doch vom Lärm der Hauptverkehrsadern ungestört bei San Vitale erbaut werden konnte unter Bürgschaften, welche die Existenz desselben für die möglichen Wechselfälle genügend sicherstellen. Die päpstliche Bestätigung des neuen Institutes als selbständiges Collegium Pontificium erfolgte durch das Apostolische Schreiben an den Ordensgeneral[2] noch in demselben Jahre:

Dilecte fili, salutem et Apostolicam Benedictionem.

Domum delectis omnium gentium alumnis Ordinis tui educandis iampridem aedificari coeptam, brevi tandem absolutum iri intelligimus, et quidem perlibenter: ibi enim rite exposita et inde diffusa late sapientia Doctoris Angelici tum ad philosophiae, tum ad sacrarum disciplinarum cultum, non dubitamus, quin praeclaros ubique fructus latura sit. Id autem Collegium, quod quidem Pontificii titulo ornatum volumus, quum totum aliud futurum sit a Pontificio, quo hodie Romae est, S. Thomae Aquinatis Collegio, siquidem aliam et ampliorem habebit formam, eidem

---

[1] Acta Cap. Gen. l. c. Comissiones, nr. XI, p. 140: Rogamus Magistrum, ut instituat pro toto Ordine Universitatem seu Studium Generale, ad quod ex qualibet Provincia Fratres mitti possint procuretque ut quamprimum Collegio S. Thomae de Urbe adiungatur facultas Juris Canonici, in qua Fratres nostri et Saeculares lauream Doctoratus in iure canonico consequi valeant.

[2] A. Ap. Sedis I, p. 137.

gubernando proprias et peculiares leges, easque ipsius instituto et his temporibus accommodatas, praescribi oportebit. Harum rerum caput erit *Ratio studiorum*, qua Ordo vester universus utitur; huc accedent vel e statutis veteris Collegii S. Thomae, vel ex aliis probatis fontibus derivata praescripta, quae ad rem pertineant. Nos tibi hoc mandamus negotii, dilecte fili; quod tu celeriter, quae tua est diligentia, conficere studebis, adhibitis in consilium, praeter ordinarios Consultores tuos, viris qui tibi videantur doctrina rerumque usu commendabiles; Nostri tamen arbitrii erit, quae vos constitueritis, habere rata atque sancire. Praetereunda vero tibi non est Definitorum vestrorum sententia, qua cavetur, ut novum Collegium praeterquam studiorum, religiosae etiam observantiae laude emineat, atque ita quotquot ibi docuerint didicerint, reduces deinceps in suam quisque provinciam, non modo se penitus doctrinis excultos exhibeant, sed etiam religiosae perfectionis sint aliis exemplo. Sed tamen, quod ad externas austeritates attinet, tibi pro tua prudentia committimus, ut illa adhibeas temperamenta, quae spectatis rerum adiunctis, melius ad finem conducibilia iudicaveris. Atque ut haec omnia suscipias feliciter et perficias, divinae gratiae opportuna tibi precamur munera: quorum auspicem, eamdemque paternae benevolentiae Nostrae testem, tibi, dilecte fili, et omnibus, qui te quoquo pacto adiuvabunt, Apostolicam benedictionem peramanter impertimus.

Datum Romae apud S. Petrum, die 8 Novembris 1908, Pontificatus Nostri anno sexto.

PIUS PP. X

Am 3. Oktober 1909 erließ der General seine Instruktionen für das Kollegium, die weise Umsicht und große Milde in Handhabung der Ordensobservanz atmen [1]. Gemäß dem Dekret der S. C. R. Studiorum vom 1. Juli 1908 [2], das auf den Gesetzen Leo XIII fußt, schärfte er den Gebrauch der lateinischen Sprache beim Unterricht ein [3]. Schon im November 1909 wurden die Vorlesungen eröffnet.

[1] Istruzione del Rmo P. Maestro Generale ai RR. PP. Superiori, Moderatori, Professori ed Alunni del Collegio „Angelico" Internazionale dei PP. Predicatori. Roma, Società Tip.-Editrice Romana (Piazza Mignatelli, 23) 1909.

[2] Acta Pontificia VI, p. 495.

[3] Cf. Il Rosario 1911, p. 40.

Die feierliche Einweihung des Hauses fand jedoch erst am 18. Mai 1910 statt und wurde vom Generalvikar von Rom, Kardinal Respighi vollzogen. Dabei hielt Cormier eine Ansprache an denselben, worin er sagte: „Ich danke Eurer Eminenz, daß Sie sich gewürdigt haben, zu uns zu kommen, um im Namen des Hl. Vaters dieses neue Haus zu segnen. Wir nennen es Internationales Kollegium; es würde unser Ehrgeiz sein, wenn es verdiente, Tempel genannt zu werden: Tempel der heiligen Wissenschaften, der auf den Apostolischen Fels gestützt, durch Reinheit und Heiligkeit der Absichten vom Menschengeist befreit, vom Glanze der Offenbarung erleuchtet, widerhallt von der Harmonie zwischen Vernunft und Glaube, vom Weihrauch des betrachtenden Gebetes und des Chorgebetes erfüllt ist und sich daran erfreut, den Seelen das lebenbringende Brot himmlischer Lehre mitzuteilen ... Durch das Gebet werden wir stark sein, umgewandelt und geweiht mit der Kraft des Hl. Geistes werden wir imstande sein, überallhin die Lehren des Heiles fortzupflanzen, die in dem schönen Lichte des Doctor Angelicus entfaltet sind. Wenn wir sie in Anwendung bringen und uns in dieser Form des Apostolates vollenden und dadurch irgendwelchen Lohn verdienen, so wollen wir bitten, mit unserem unvergleichlichen Lehrer ausrufen zu dürfen: Nullam aliam, nisi te, Domine[1]"!

Wie Pius X die Bemühungen Cormiers für das Thomasstudium an der den Dominikanern übertragenen theologischen Fakultät der staatlichen Universität Freiburg in der Schweiz durch ein besonderes Dankschreiben nach der kanonischen Visitation im Juni 1911 voll anerkannt hatte[2], so gab er ihm einen neuen Beweis seiner Zufriedenheit und seiner Huld für das Collegium Angelicum in dem Chirographum vom 30. Juli 1911: „Ich bin Eurer hochwürdigsten Paternität und den geliebten Söhnen des hl. Dominicus sehr dankbar für die Glückwünsche zur Vollendung des achten Jahres meiner Erwählung: Wünsche, die um so teurer sind, als sie von der erfreulichen Nachricht über neue philosophische Studien begleitet waren, die für das künftige Jahr im Collegium Angelicum in Vorbereitung begriffen sind. — In der festen Überzeugung, daß

[1] Il Rosario 1910, p. 323.
[2] Il Rosario 1911, p. 453 s.

das beklagenswerte Übel unserer Zeit davon abhängt, daß man sich nicht um gesunde Grundsätze kümmert, die allein die Geister zur wahren Wissenschaft hinwenden und die Herzen zu solider Tugend zurückführen können, kann ich die getroffene Entscheidung nur höchlichst loben, als Ergänzung und Krönung der philosophischen Studien noch außer dem Doktorgrad einen sogenannten Aggregationsgrad einzurichten, der erlangt werden kann nach zweijährigem Besuch der Vorlesungen eines höheren Kurses der rationellen Philosophie und das ist diejenige des Engels der Schule, des hl. Thomas von Aquin. Darum gratuliere ich Eurer hochwürdigsten Paternität und allen geliebten Patres des Collegium Angelicum zu diesem neuen Wachstum der Studien und bitte den Herrn, die geehrten Magistri zu stärken durch das liebevolle und fleißige Entgegenkommen der Alumnen. Und in dieser teuren Zuversicht erteile ich allen von Herzen den Apostolischen Segen[1]."

Am 6. März 1912 empfing der Papst das Collegium Angelicum in besonderer Audienz, bei der Cormier in seiner Ansprache die Bedeutung der Thomasstudien betonte: „Unter den Auspizien des hl. Thomas stelle ich Eurer Heiligkeit, um von Ihnen den Segen zu empfangen, das gesamte Personal des Collegium Angelicum vor, Alumnen und Professoren, mich selbst eingeschlossen; denn auch ich fühle mich verpflichtet zu lehren und ich wiederhole oftmals zwei große Lehrstücke, um die Atmosphäre des Collegium für die heiligen Studien nutzbringend zu machen: Pietas und Caritas. Die Pietas zeigt gleichsam als Leuchtturm die intimen Beziehungen der verschiedenen Zweige der heiligen Wissenschaften zu ihrem Endzweck, nämlich die Erfüllung des Erlösungswerkes, welches der hl. Paulus so herrlich „magnum pietatis sacramentum" genannt hat. Die Caritas, welche das Herz erweitert und den Geist erneuert, verleiht den Studierenden größere Stärke, um der Schwierigkeit und Trockenheit des Studiums die Stirn zu bieten, während sie anderseits im brüderlichen Ideenaustausch unter einander die verschiedenen Kenntnisse, die jeder einzelne gewonnen hat, ja sogar die genialen Gaben jeder Nation zu einem gemeinsamen Schatze macht, durch dessen Gebrauch der Apostel der Wahrheit nützlicher,

[1] Il Rosario 1911, p. 536 s.

angenehmer, fruchtbarer und noch mehr katholisch wird. Alle Religiosen — und es ist mir lieb dies zu erklären —, von den ehrwürdigsten und gelehrtesten angefangen, hören gern auf diese meine Lehren. Aber wenn Eure Heiligkeit sich würdigt, dieses Programm zu billigen und es zu segnen, so wird das für uns ein großer Ansporn sein, uns mit mehr Glauben, Freude und Energie seiner Ausführung zu widmen, zur Ehre Jesu Christi, zum Wohle der Kirche, zum Besten des Hl. Stuhles und zu Ihrem besonderen Trost, Heiliger Vater, geliebtester Beschützer des Collegium Angelicum[1]!"

Zum letztenmal empfing Pius X die Professoren und Studenten des Collegium Angelicum, der Dominikaneruniversität von Rom am 28. Juni 1914 im Konsistorialsaal des Vatikans. Auf die Ansprache Cormiers antwortete der Papst mit einer sehr warmen Lobrede auf den hl. Thomas und seine Lehre. Das Buch, das der hl. Thomas geschrieben hat, enthalte schon allein die ganze katholische Lehre, und zwar die wahre, gesunde, integrale Lehre[2]. Pius bezeugte von sich, daß er bei seinen Studien außer diesem Buche, der Summa, nur Finsternis und Konfusion gefunden habe. Auf dieses Buch sollten Lehrer und Schüler ihr Leben konzentrieren und ihren Ruhm darin suchen, keinen anderen Lehrer zu haben als den hl. Thomas, keine andere Lehre als die seinige. Das waren die letzten Worte, das Testament, das der Gründer dem Collegium hinterließ.

Auf die Bitte Cormiers in der Audienz vom 24. September 1914 hatte Benedikt XV das Protektorat über den Dominikanerorden angenommen mit den Worten: „Ich werde Protektor sein, nicht nur dem Titel nach und mit Worten, sondern besonders mit Werken und Taten[3]." Daher hat auch das Collegium sich der gleichen Huld, die Pius X ihm erwies, von seinem Nachfolger zu erfreuen, der in einer Audienz erklärte, er würde es gern selbst zum Pontificium Collegium erhoben haben, wenn es nicht schon von seinem Vorgänger geschehen wäre.

[1] Il Rosario 1912, p. 212.

[2] Il Rosario 1914, p. 396 s: Libro che da solo contiene tutta la dottrina cattolica e che la contiene vera, sana, integra (tutti hanno notato che il S. Padre s'è fermato su quest' ultima parola con un'insistenza particolare) . . .

[3] Il Rosario, 1° Ottobre 1914.

## IV

Die Verfassung des Collegium Angelicum entnehmen wir aus dem Statut vom Jahre 1909 [1]. Die Anstalt steht unter der unmittelbaren und exklusiven Jurisdiktion des Dominikanergenerals sowohl in temporalibus wie in spiritualibus. Ihm ist ein dreifacher Rat beigeordnet. Der oberste Rat besteht aus dem Ordensgeneral, dem Generalprokurator des Ordens und den Socii des Generals. Derselbe hat die zeitliche Administration und leitet die wichtigsten Angelegenheiten. Der Conventual- oder Disziplinarrat, der aus dem Prior und Subprior des Konvents und den nach den Ordenskonstitutionen dazu berufenen Patres gebildet ist, wacht über das Ordensleben der Mitglieder des Konvents. Der akademische Rat ist aus dem Regens, dem Baccalaureus, dem zeitigen Magister Studiorum, den zwei rangältesten Lektoren und noch zwei anderen vom General bestellten Lektoren zusammengesetzt und leitet die Lehre, die Studien und Prüfungen.

Gemäß der besonderen Statuten [2] vom Jahre 1910 umfaßt das Collegium drei Fakultäten, die philosophische, theologische und kanonistische, mit dem Recht, die niederen akademischen Grade (Baccalaureat und Lizentiat) und das Doktorat zu verleihen. Als Alumnen werden nicht bloß Dominikaner aller Ordensprovinzen, sondern auch Angehörige aus dem Welt- und Regularklerus aller Länder zugelassen. Die Hörer können inskribiert werden entweder unter dem Titel studens ordinarius, der zum Besuch der vorgeschriebenen Vorlesungen verpflichtet ist und zur Ablegung der Prüfungen zugelassen werden muß, oder als simplex auditor, der zu den Prüfungen nicht zugelassen wird. Das Schuljahr dauert vom 3. November bis Mitte Juli. Der philosophische Kurs umfaßt drei Jahre und setzt den Nachweis der humanistischen, d. h. der Gymnasialstudien voraus. Von den Vorlesungen über Mathematik, Physik und Astronomie kann aus besonderen Gründen dispensiert werden. Der theologische Kurs ist doppelt.

[1] Statuto del Collegio Pontificio Internazionale di S. Tommaso d'Aquino fondato in Roma sotto il nome di „Collegio Angelico". Roma, Tip. Pont. nell'Istituto Pio IX, 1909.

[2] Statuta Collegii Pontificii Internationalis „Angelici" Ordinis Praedicatorum. (Pro Manuscripto.) Romae, Soc. Typ.-Editricis Romanae, 1910.

Der Cursus Theologiae brevioris dauert drei Jahre und steht nur denen offen, die bereits die scholastische Philosophie und die Fundamentaltheologie (wozu Propädeutik, die Lehre von der Kirche, Kirchengeschichte, allgemeine und spezielle Einleitung in die Hl. Schrift und Patrologie gezählt werden) gehört und darin die Prüfungen abgelegt haben. Die Studenten dieses kürzeren Cursus können aber niemals zu den Prüfungen für die theologischen Grade zugelassen werden und niemals eine Dispense dafür erhalten. Der Cursus Theologiae maioris umfaßt vier Jahre. Niemand wird zugelassen, der vorher nicht die wirkliche scholastische Philosophie vollständig studiert und die Prüfungen darüber bestanden hat, ganz ebenso wird die Fundamentaltheologie vorausgesetzt. Wer aber anderswo bereits vier Jahre lang Theologie studiert und absolviert hat, kann nach weiterem zweijährigen Studium der theologischen Summa des hl. Thomas in diesem Collegium graduieren. Der Kurs des kanonischen Rechtes ist auf drei Jahre berechnet. Alle Theologiestudierenden müssen Institutiones iuris privati hören. Zu den Vorlesungen über die Textus canonici dagegen können nur diejenigen zugelassen werden, welche bereits die ganze Theologie absolviert haben. Dieselben dürfen auch nicht gleichzeitig einer anderen Fakultät angehören.

Die Statuten geben ferner interessante und genaue Bestimmungen über die Abhaltung von Zirkeln, worin die Hörer unter sich den Lehrstoff in Disputationsform einüben und von größeren Disputationen, die Conclusiones heißen. Es folgen die Vorschriften über die sehr umfangreichen und schwierigen Prüfungen, die sowohl schriftlich wie mündlich vor einem Prüfungskollegium stattfinden und öffentlich abgehalten werden. Die Abstimmung der Examinatoren dagegen erfolgt durch vota secreta und ist zweifach, zuerst über die Zulassung zu dem betreffenden Grade im allgemeinen, dann noch einmal über das zu erteilende Prädikat. Der Promotion zu den akademischen Graden muß die Ablegung der Professio fidei vorausgehen. Für alle Grade in der Philosophie und Theologie ist außerdem der Eid „de tenenda solida S. Thomae Aquinatis doctrina" gemäß den Konstitutionen des Ordens vorgeschrieben.

Endlich ist noch ein besonderer Ergänzungskursus für solche eingerichtet, die zu künftigen Professoren ausgebildet werden und ihre Studien bereits vollendet haben oder Doktoren oder wenigstens Lizentiaten sind. Der Besuch dieses Kursus berechtigt unter bestimmten Bedingungen zur Erlangung des Aggregations-Doktorates, das sich daher als ein besonderer akademischer Grad charakterisiert. Dieser Kursus ist in fünf Sektionen gegliedert: für Geschichte, für philosophische Apologetik, für positive Theologie, für die Hl. Schrift und für kanonisches Recht.

Der wissenschaftliche Betrieb der einzelnen Fakultäten und Sektionen ist aus dem Vorlesungsverzeichnis des laufenden Schuljahres zu ersehen[1].

*I. Philosophische Fakultät.* Der Studienplan ist so eingerichtet, daß die späteren Theologiestudierenden während der drei für die philosophischen Studien ex professo vorgeschriebenen Jahre zugleich die für die theologische Fakultät bereits vorausgesetzten Vorlesungen der niederen Theologie hören, die aber für solche nicht verpflichtend sind, welche nur Philosophie studieren und darin graduieren wollen.

*a)* Für Studenten des 1. Jahres: Logik, Kritik und Ontologie. Höhere Mathematik. — Kirchengeschichte von Gregor VII bis auf die Gegenwart. Spezielle Einleitung in der Hl. Schrift (de Prophetis). Griechische und hebräische Sprache.

*b)* Für Studenten des 2. Jahres: Kosmologie, Psychologie, natürliche Theologie. Biologie und Physiologie. Geschichte der Philosophie (vom Mittelalter bis zur Gegenwart). Physik. — Kirchengeschichte (wie *a*). Spezielle Einleitung in die Hl. Schrift (wie *a*). Praktische Übungen der griechischen und hebräischen Sprache als Vorbereitung für das Alte und Neue Testament.

*c)* Für Studenten des 3. Jahres: Ethik, Naturrecht und Soziologie. Geschichte der Philosophie (wie *b*). Astronomie. — Fundamentaltheologie, I. Teil (de Revelatione), II. Teil (Loci theologici, de Ecclesia Christi). Spezielle Einleitung in die Hl. Schrift (wie *a*). Patrologie.

---

[1] Status Personalis Collegii Pont. Internationalis „Angelici". Anno Scholastico 1914—1915. Romae, R. Garroni (Piazza Mignanelli, 23) 1914.

*II. Theologische Fakultät.*

*a)* Für das Jahr der Fundamentaltheologie: I. und II. Teil derselben. Spezielle Einleitung in die Hl. Schrift (wie *Ia*). Kirchengeschichte. Patrologie. Praktische Übungen der griechischen und hebräischen Sprache.

*b)* Cursus Theologiae formalis scholasticae: Dogmatik: Summa Theol. S. Thomae, de creatione, de opere sex dierum, de homine, de gubernatione, P. I q. 44—119. Moral: de vitiis, de peccatis, de lege, de gratia, P. 1. II q. 71—114. Allgemeine Institutionen des kanonischen Rechtes, spezielle (de iure regularium). Allgemeine Einleitung in die Hl. Schrift (de canone, de inspiratione et de hermeneutica). Alttestamentliche Exegese (selecta capita e libro Regum et Esdra). Neutestamentliche Exegese (de Actibus Apostolorum). Pastoraltheologie: Homiletik. Dogmengeschichte: Allgemeine Einleitung und Lehre von Gott dem Einen und Dreieinigen bis zum I. Konzil von Konstantinopel. Moralfragen: de actibus humanis, de conscientia, de virtutibus et vitiis, de lege.

*c)* Cursus Theologiae brevioris ad mentem S. Thomae. Dogmatische Theologie: de B. Virgine, de sacramentis in communi et in specie, de ultimis. Praktische Moraltheologie: de sacramentis in genere et in specie, de censuris. Allgemeine und spezielle Institutionen des kanonischen Rechtes (wie *IIb*). Exegese des Alten und Neuen Testamentes (wie *IIb*). Pastoraltheologie (wie *IIb*).

*III. Fakultät des kanonischen Rechtes.* Allgemeine und spezielle Institutionen des ius canonicum privatum. Institutionen des Naturrechtes und des ius publicum ecclesiasticum. Geschichte der Quellen des kanonischen Rechtes und ausgewählte Fragen über die Hauptinstitute des römischen Rechtes. Textus canonicus: lib. II. Decr. de iudiciis in genere et de processu ordinario; lib. I. et III. Decr. de personis et de beneficiis ecclesiasticis.

*IV. Cursus Complementarius.*

*a)* Sectio Historica: Methode und Quellen der Kirchengeschichte. Lateinische Paleographie und Diplomatik. Christliche Archäologie: christliche Epigraphik. Christliche Kunst.

*b)* Sectio Philosophica: Höherer Kursus der Logik, Kritik, Ontologie, Kosmologie und Psychologie. Geschichte der alten Philosophie: Aristoteles über Gott und die Seele. Geschichte der neueren Philosophie: Henri Bergson „l'évolution créatrice“ und Rudolf Eucken „Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens“. Spezielle Fragen der modernen Philosophie verglichen mit der Philosophie des hl. Thomas: über die Psychologie im Verhältnis zur Logik, Metaphysik, Ethik, Mathematik und Physik. Experimentelle Psychologie. Praktische Übungen aus der Biologie.

*c)* Sectio Theologiae: Prinzipien der thomistischen Theologie verglichen mit anderen Systemen. Dogmengeschichte: allgemeine Einleitung und Geschichte der Lehre von Gott dem Einen und Dreieinigen bis zum I. Konzil von Konstantinopel. Spezielle Vorlesungen über die Sakramente und die letzten Dinge.

*d)* Sectio Sacrae Scripturae. Syrische Sprache. Ausgewählte spezielle Fragen des Alten und Neuen Testamentes. Die Vorlesungen dieser Sektion dienen als Vorbereitung auf die Prüfungen der päpstlichen Bibelkommission.

*e)* Sectio Juris Canonici: Spezielle Institutionen des ius regularium. Geschichte der Quellen des kanonischen Rechtes und ausgewählte Fragen über die hauptsächlichen Institute des römischen Zivilrechtes. Textus canonicus (wie *III*).

Das Professorenkollegium besteht aus den drei Officiales und den übrigen Professoren. Die ersteren sind der Regens, P. Sadoc Szabó, Exprovinzial der österreichisch-ungarischen Ordensprovinz. Derselbe lehrt die dogmatische Summa des hl. Thomas. Ferner der Baccalaureus, P. Eduard Hugon. Er lehrt die Dogmatik des kürzeren Kursus, kasuistische Moralfragen und hält im Ergänzungskurs die speziellen Vorlesungen über die Sakramente. Magister Studentium ist P. Ambrosius Blat und lehrt den Textus canonicus (lib. I et II Decretal).

Die Liste der übrigen achtzehn Professoren, aus dem Dominikanerorden mit ihren Vorlesungen ist folgende:

P. Leonard Lehu: Ethik, Naturrecht und Soziologie.

P. Ambrosius Bačič: Kirchengeschichte, Patrologie, lateinische Paleographie, Diplomatik, Methode und Quellen der Kirchengeschichte.

P. Thomas Pègues: Moraltheologie der Summa S. Thomae.

P. Angelo Zacchi: Kosmologie, natürliche Theologie und Geschichte der Philosophie.

P. Antonius Rohner: Höheren Kurs der Logik, Kritik, Ontologie, Kosmologie, ferner Geschichte der neueren Philosophie und Fragen der modernen Philosophie im Vergleich mit derjenigen des hl. Thomas.

P. Ceslaus Lacrampe: Fundamentaltheologie (de Locis theologicis, de Ecclesia Christi) und Dogmengeschichte.

P. Lodovico Ferretti: Christliche Kunst.

P. Josephus Noval: Textus Canonicus (lib. II. Decret.).

P. Celedonius Blanco: Allgemeine Institutionen des ius canonicum, Quellen des kanonischen Rechtes, ausgewählte Fragen über die Hauptinstitute des römischen Rechtes.

P. Josephus Gonzalez: Ius publicum ecclesiasticum, Rechtsphilosophie, spezielle Institutionen des kanonischen Rechtes (ius regularium).

P. Lodovico Fanfani: Praktische Moraltheologie.

P. Aidan Erlington: Biologie und Physiologie, experimentelle Psychologie und praktische Übungen im Laboratorium.

P. Alberto Colunga: Alttestamentliche Exegese, allgemeine Einleitung in die Hl. Schrift, spezielle Fragen des Alten Testamentes.

P. Reginald Garrigou-Lagrange: Fundamentaltheologie (de revelatione), Geschichte der antiken Philosophie, apologetische Fragen der Gegenwart.

P. Mariano Cordovani: Logik, Kritik, Ontologie.

P. Jacobus M. Vosté: Hebräische und syrische Sprache, Exegese des Neuen Testamentes, spezielle Fragen des Neuen Testamentes.

P. Ludovicus Nolan: Höhere Mathematik.

P. Bernard Doublemart: Spezielle Einleitung in die Hl. Schrift, griechische Sprache.

Außer diesen sind noch zwei Professoren aus dem Laienstande mit Vorlesungen betraut:

Prof. Dr. Horazio Marucchi: Christliche Archäologie.

Prof. Dr. Giuseppe Martinelli: Physik und Astronomie.

Vier von diesen Professoren, die durch ihre Schriften sich einen Namen erworben haben, P. Szabó, P. Pègues, P. Hugon, P. Garrigou-Langrange, wurden bei der Neuorganisation der päpstlichen Thomasakademie in Rom am 27. Februar 1915 gleichzeitig mit P. Buonpensiere zu Mitgliedern derselben ernannt.

Die Frequenz hat natürlich im gegenwärtigen Schuljahr durch die Kriegsverhältnisse gelitten, die den Zufluß der Studierenden aus den am Kriege beteiligten Ländern verhinderten. Dennoch ist die Anzahl der inskribierten Studenten eine über Erwartung befriedigende geblieben. Sie beträgt 164 Studierende aus dem Dominikanerorden und 102 aus dem Welt- und Regularklerus, zusammen 266. Graduiert wurden im Schuljahr 1913/14 in der theologischen Fakultät 52, davon 3 zum Baccalaureat allein, 14 zum Baccalaureat und zum Lizentiat, 3 zum Lizentiat allein, 18 zum Doktorat. In der philosophischen Fakultät wurden 26 Studierende graduiert, davon 3 zum Baccalaureat, 7 zum Baccalaureat und zum Lizentiat, 5 zum Lizentiat allein, 4 zum Doktorat. In der juristischen Fakultät sind 34 graduiert: 2 zum Baccalaureat, 6 zum Baccalaureat und zum Lizentiat, 10 zum Lizentiat allein und 10 zum Doktorat. Endlich wurden 6 Dominikaner zu Lektoren promoviert.

Aus vorstehendem Berichte gewinnt man die Überzeugung, daß das junge Collegium in der kurzen Zeit seines Bestandes von fünf Jahren die ersten Schwierigkeiten glücklich überwunden hat und einer glänzenden Zukunft entgegensehen darf, wenn anders die prekäre Weltlage kein Hindernis mit sich bringt. Die Aufgabe ist groß und schön: das Collegium ist ihr gewachsen. Auch an Anfeindungen hat es nicht gefehlt, selbst irrige Auffassungen

und Verleumdungen sind aufgetaucht, sogar in Kreisen, von denen man es nicht erwarten durfte. Aber das sind Dinge, die menschlich sind und überall vorkommen, wo die Kirche neue und großartige Anstalten ins Leben ruft. Eine solche Stätte der Wissenschaft ist aber nötig für die Gegenwart, die noch nicht genügend vorbereitet ist, um die Bedeutung des hl. Thomas zu erfassen. Denn es gilt nicht bloß, ihn historisch zu erklären, wie etwa ein kunstgeschichtliches Denkmal des Mittelalters, sondern er muß der Neuzeit, die nicht metaphysisch zu denken gelernt hat, erst spekulativ nahegebracht werden. Deshalb muß er zuerst erklärt werden und diese Erklärung selbst muß methodisch erlernt werden, ehe davon die Rede sein kann, die Spekulation des Aquinaten weiter zu führen.

Das Collegium Angelicum ist ganz das Werk der Kirche, denn es ist vom obersten Lehramt der Kirche zu ihrem Wohle gegründet und beseelt von der Autorität des Apostolischen Stuhles. Es ist auch ganz das Werk des Predigerordens, an dessen Spitze P. Cormier steht: er war bei dieser Gründung gleichsam das lebendige, verständnisvolle und freiwillige Werkzeug Pius X, der für die Lehre des hl. Thomas noch mehr tun wollte als Leo XIII und alle seine Vorgänger. Der Aquinate ist aber nicht nur der Philosoph der Zukunft, der in der neueren Periode der Geschichte, die mit dem Weltkrieg begonnen hat, die Anarchie des Gedankens durch die Wahrheit und Einheit seiner Lehre allein überwinden kann — sondern er ist auch der Theologe des Apostolischen Stuhles und dadurch der allgemeine Lehrer der Kirche, der der Welt den Frieden Christi im Siege der geoffenbarten Wahrheit verkündet. Seine Lehre ist das Echo des ewigen Wortes, das Mensch geworden ist und dessen Worte nicht vergehen, und deshalb wird auch das menschliche Echo derselben in der Kirche nie ersterben. Und wenn seine geistigen Schallwellen aus den Sälen des neuen Collegium sich fortpflanzen über die Länder der Kirche, um den sozialen Frieden zu verkünden, wird auch der Name Hyazinth Cormier in dankbarem Andenken bleiben.

Wien, im März 1915.

Dr. Ernst Commer

# DIE SUMMA THEOLOGICA DES HL. THOMAS VON AQUIN ALS TEXTBUCH

Von Dr. ALEXANDER M. HORVÁTH, O. P.

Während der elfjährigen Regierung Pius X. war man gewohnt an die Energie seines Handelns und an seine Sprache, die jede Zweideutigkeit und jeden Zweifel von vornherein ausschließt. Dennoch überraschte das in der offiziellen Gesetzsammlung des Apostolischen Stuhles publizierte Motu proprio *Doctoris Angelici* vom 29. Juni 1914[1]. Die Überraschung steigerte sich, als die römische Studienkongregation auf Befehl des Papstes eine Reihe von Thesen als Bestandteile der Lehre des hl. Thomas approbierte und am 27. Juli in demselben päpstlichen Organ bekanntmachte[2]. Ob Pius diese Verordnungen in der Vorahnung seines baldigen Todes erließ oder ob sie durch die Logik der Ereignisse gefordert wurden, mag dahingestellt bleiben. Soviel ist jedenfalls sicher, daß er das Mißverständnis seiner Dekrete nicht ertragen konnte. Wenn er also ein solches in jenem Motu proprio richtigstellte, so wollte er der Nachwelt keinen Zweifel an dem Sinne seiner Worte hinterlassen. Es ist ferner gewiß, daß die energische Forderung, den Thomismus als ein in der Kirche allein berechtigtes System anzusehen, einen würdigen Lebensabschluß des für die Reinheit der kirchlichen Lehre so eifrig kämpfenden Papstes bildet und daß er durch die klare Begriffsbestimmung des reinen und von der Kirche geforderten Thomismus alle wahren Verehrer des hl. Thomas, ja alle katholischen Gelehrten zum größten Danke verpflichtet hat.

Die beiden Erlässe hängen innig zusammen. Der zweite wurde durch den ersten veranlaßt und gleichsam als notwendige Folge des ersteren vorbereitet. Die Klage des Papstes, daß die Prinzipien und Fundamentalsätze des thomistischen Systems von manchen Theologen und Professoren unrichtig, oft sogar verkehrt (*perverse*) ausgelegt werden, mußte eine Anfrage notwendig nach sich ziehen, welche denn diese principia et pronuntiata maiora des hl. Thomas seien; und falls die von den Fragestellern ein-

[1] Acta Apostolicae Sedis VI, p. 336—341 (Divus Thomas I, p. 261—266).
[2] A. Ap. S. VI, 373 (D. Thomas I, p. 388 ff.).

gereichten Thesen als solche anerkannt würden, mußte mit aller Klarheit entschieden werden, ob sie in der vorgelegten Form den vom hl. Thomas beabsichtigten Sinn wirklich und richtig wiedergeben. Da die Studienkongregation diese Anfrage in dem Sinne beantwortet hat, daß die eingereichten Sätze die hauptsächlichen und Fundamentalsätze des Aquinaten ganz handgreiflich enthalten, so gibt dieser Erlaß eine außerordentlich wichtige und prinzipielle Entscheidung, deren Tragweite man nur bemessen kann, wenn man im vorausgehenden Motu proprio das notwendige Element vom zufälligen trennt und dann erst sich ein Urteil bildet, worauf der Zusatz des Kongregationsdekretes *pro Italia et insulis adiacentibus* sich bezieht und worauf er nicht bezogen werden darf.

## I

Im Motu proprio können wir, abgesehen von den einleitenden Sätzen, drei Teile unterscheiden. Im ersten klagt der Papst, daß seine bisherigen Bestimmungen über den Thomismus mißverstanden wurden und daß man sich vom hl. Thomas zu entfernen suchte durch verkehrte Auslegung oder, was noch schlimmer ist, durch vollständige Hintansetzung seiner Autorität. Der Papst klagt eben in seinem Motu proprio, daß der hl. Thomas von einigen Theologen unwürdig und durchaus nicht seiner Intention entsprechend behandelt wird. Es gibt Theologen, sagt der Papst, die da meinen, daß es ihnen über die hauptsächlichsten Sätze des hl. Thomas „in utramque partem disputare licet“, die infolgedessen die „principia et pronuntiata maiora perverse interpretantur“, und die ferner glauben, daß sie deshalb auf dem Katheder sitzen, „ut sua opinionum placita cum alumnis disciplinae suae communicent“. Beurteilt der Papst die Lage so furchtbar ernst, so darf man von ihm doch nicht annehmen, daß er, wenn man von ihm über die principia et pronuntiata maiora des hl. Thomas ein entscheidendes Wort verlangt und er dieselben mit kurzen, knappen, aber auch sehr klaren Worten verkünden läßt, auch künftighin noch es dem Urteil der genannten Theologen überlassen will, was der hl. Thomas und nunmehr auch er selbst mit diesen Worten meinen.

Im zweiten Teil gibt Pius X. eine positive Vorschrift, nach welcher auf den Universitäten und anderen ähnlichen Instituten die Summa des hl. Thomas als Textbuch der

Vorlesungen zu verwenden sei und fügt endlich eine Sanktion hinzu, nach welcher die widerstrebenden Fakultäten mit Entziehung der Vollmacht, akademische Grade zu erteilen, bedroht werden.

Liest man das Motu proprio, ohne den Zusatz zu beachten, durch, so gewinnt man keineswegs den Eindruck, daß in ihm eine örtlich begrenzte Bestimmung vorliegt: alles, was der Papst sagt, paßt auf die außeritalienischen Verhältnisse ebenso gut, wie auf die italienischen. Warum wurde das Motu proprio doch nur für Italien erlassen? Der wirkliche Grund wird für die Öffentlichkeit wahrscheinlich immer verborgen bleiben, die daher nur so viel feststellen kann, daß diese Beschränkung, soweit sie existiert, vorläufig notwendig und deshalb sehr weise war.

Inwiefern ist also die örtliche Beschränkung vorhanden? Es unterliegt keinem Zweifel, daß der erste Teil des Motu proprio nicht örtlich beschränkt sein kann. Alles, was hier der Heilige Vater sagt, dient nur dazu, um seine mißverstandenen, allgemein gültigen Bestimmungen vom 1. September 1910 ins richtige Licht zu stellen und das so zähe Festhalten der Kirche am philosophischen System des hl. Thomas zu begründen. „Non nulli sibi persuaserunt, Nostrae sese obsequi aut certe non refragari voluntati, si quae unus aliquis e doctoribus scholasticis in philosophia tradidisset, quamvis principiis S. Thomae repugnantia, illa haberent promiscue ad sequendum. At eos multum animus fefellit.“ Hätte die Kirche am Thomismus nur ein partikuläres Interesse oder hätte sich diese irrige Auffassung früherer päpstlicher Vorschriften nur in Italien bemerklich gemacht, so müßten wir allerdings anerkennen, daß eine die anderen Systeme ausschließende Forderung des Thomismus tatsächlich nur für Italien gilt. Dem ist es jedoch nicht so.

Daß die Kirche sich nicht durch enge und nur für einzelne Länder oder Völker günstige oder ungünstige Gesichtspunkte zu ihrem zähen Festhalten am Thomismus bestimmen ließ, liegt auf der Hand. Die Kirche, deren wesentliche Aufgabe in der Reinerhaltung und in der zuverlässigen Mitteilung der Glaubenswahrheiten besteht, kann einem philosophischen System gegenüber billigend oder mißbilligend nur dann auftreten, wenn sie durch ein solches in der Erfüllung ihrer genannten Pflichten unterstützt oder

gehindert wird. Gehindert wird sie hierin durch jede falsche, aber auch durch jede andere Philosophie, aus deren Prinzipien Konsequenzen gezogen werden können, welche die Glaubenswahrheiten gefährden. Unterstützt wird sie hingegen in der Erfüllung ihrer von Gott bestimmten Aufgabe durch jene Philosophie, in welcher der entsprechende Wahrheitsgehalt so präzis und mit solcher Überzeugungskraft ausgeprägt ist, daß es ein für allemal ausgeschlossen bleibt, Zugeständnisse machen oder fortwährende prinzipielle Berichtigungen an ihr vornehmen zu müssen. Nun aber beweist die Geschichte der Philosophie hinlänglich, daß unter den bekannten philosophischen Systemen für die Reinerhaltung des Glaubensschatzes nur die Philosophie des hl. Thomas eine sichere Bürgschaft leistet. Durchsichtigkeit und Widerstandskraft gegen jeden fremden Einfluß und gegen jeden Irrtum empfehlen die thomistische Metaphysik ganz vorzüglich und lassen dieselbe für die erwähnte Bestimmung sehr geeignet erscheinen[1]. Fühlt sich daher die Kirche durch die Umstände gezwungen, die Gelehrtenwelt auf dieses System eigens aufmerksam zu machen oder dasselbe ausschließlich vorzuschreiben, so handelt sie immer und unter allen Umständen im Interesse der Wahrung der oben erwähnten allgemeinen Gesichtspunkte und sie spricht eine allgemeine, notwendige, d. h. eine mit ihrer Bestimmung gegebene Wahrheit aus und ihre diesbezüglichen Erlässe müssen für alle ihre Untergebenen gelten und von allen befolgt werden. Ganz abgesehen also davon, daß der Papst im ersten Teile nur erklärt, wie er seine früheren allgemein gültigen Bestimmungen verstanden hat, müssen wir auch aus rein philosophisch-theologischen Gründen anerkennen, daß seine Vorschriften in bezug auf den Thomismus als ein ausschließlich zu befolgendes System für die ganze Kirche gelten und daß wir außerhalb Italiens

[1] Wie sehr die Wahrheit unseres Untersatzes vom Apostolischen Stuhl anerkannt wird, beweisen die Worte des Motu proprio am besten: Es ist der Kirche daselbst nicht gleichgültig, „quid quisque de rebus creatis sentiat". Der Heilige Stuhl rechnet ferner die Fundamentalsätze des Thomismus nicht zu jenen, „de quibus in utramque partem disputare licet," er will endlich die anderen Doktoren und Lehrer nur insofern approbiert haben, soweit sie mit den Prinzipien des Aquinaten übereinstimmen. Sonnenklare Worte, die nur den einen Zweck haben können: die Alleinherrschaft der thomistischen Philosophie ein für allemal sicherzustellen.

hieraus die notwendigen Konsequenzen abzuleiten ebenso verpflichtet sind wie die Italiener. Von diesem Festhalten am Thomismus können uns auch keine äußeren Gründe abschrecken, da es für die staatlichen Behörden, denen unsere Universitäten unterstehen, völlig indifferent ist, welche philosophische Lehren daselbst vorgetragen werden.

Die weiteren Klagen des Papstes zu untersuchen, ist nicht unsere Aufgabe. Die seit der Enzyklika Aeterni Patris veröffentlichte Literatur würde uns hinreichenden Aufschluß erteilen, wie weit sich die von Pius X. geschilderten Zustände erstrecken, aber die von der Studienkongregation approbierten 24 Thesen dispensieren uns von einem näheren Eingehen auf diesen Punkt, da es durch diese Sätze jedem leicht gemacht ist, hierüber ein Urteil zu fällen. Noch weniger sind wir unterrichtet, auf welche Lehrstühle die außerordentlich scharfen Ausdrücke sich beziehen, mit denen der Papst diejenigen tadelt, die an die Stelle der von der Kirche gutgeheißenen Doktrinen ihre eigene Meinung setzen. Wir wären sehr froh, wenn diese Worte außerhalb Italiens keine Geltung beanspruchen würden, was wir auch bereitwillig annehmen. Hieraus folgt aber keineswegs, daß der notwendige, d. h. mit den früheren Bestimmungen gegebene Kern dieser Sätze für unsere Länder nicht gilt. Müssen wir alle ausschließlich den Thomismus vortragen und verteidigen, so sind wir auch alle verpflichtet, die Fundamentalsätze desselben nicht für solche anzusehen, „de quibus in utramque partem disputare licet“; wir müssen uns hüten, zu jenen zu gehören, „qui quae in ipsius philosophia principia et pronuntiata maiora sunt, illa perverse interpretantur,“ noch mehr aber der irrigen Meinung zu huldigen, als wenn die Aufgabe des Professors wäre, „sua opinionum placita cum alumnis disciplinae suae communicare“. Alle diese Sätze sind notwendige Konsequenzen früher erwähnter Thesen. Ist der Thomismus das einzige System, welches der Kirche Dienste zu leisten vermag, so muß er in seiner vollen Reinheit zur Geltung gelangen: denn jede Zugabe oder Hinwegnahme kann ihn zu seiner Bestimmung ungeeignet machen, weil eine solche an ihm die gleiche völlig verändernde Wirkung hervorbringen könnte, die sie an den Wesenheiten der Dinge hervorbringt.

* * *

Teilweise anders müssen wir denken über die Vorschrift des Motu proprio, daß die Summa theologica fortan als Textbuch der Vorlesungen zu verwenden sei. Die Verteidigung der Glaubenswahrheiten ist Aufgabe des Gelehrtenstandes, dem die Kirche infolgedessen einen guten Teil ihrer wesentlichen Bestimmung anvertraut. Alle katholischen Gelehrten sind also kraft ihres Standes verpflichtet, das System des hl. Thomas kennen zu lernen, und zwar aus so zuverlässigen Quellen, die über die Prinzipien und Fundamentalsätze des Aquinaten keinen Zweifel übrig lassen können. Die Bücher „ad mentem“ oder gar jene, die noch bescheidenere Ansprüche erheben, können allerdings einzelne abgerissene Gedanken, nie aber das System selbst, den inneren Zusammenhang der einzelnen Teile darstellen. Sie gewähren dabei dem Leser keine Versicherung, daß er den hl. Thomas tatsächlich gefunden hat. Daher mußten jene, die ihrer hohen Aufgabe bewußt waren, auch bis jetzt die Werke des hl. Thomas selbst studieren und wir können mit Vergnügen feststellen, daß dieses Quellenstudium in den letzten Dezennien von Jahr zu Jahr intensiver betrieben wurde.

Hiebei dürfen wir aber nicht verkennen, daß eine von Jugend auf aus der Summa selbst geschöpfte Ausbildung zur Gründlichkeit der Thomasstudien wesentlich beiträgt, jedenfalls aber die große Gefahr beseitigt, daß man die Summa im ganzen Leben für ein bloßes Nachschlagewerk erachtet. Es ist ferner nicht zu leugnen, daß der Betrieb der theologischen Studien ohne die Summa für die Philosophie des hl. Thomas immer eine gewisse Gefahr in sich birgt. Denn abgesehen davon, daß die Vorwürfe, die den Handbüchern „ad mentem“ gemacht werden können, auch für die genannte Unterrichtsweise gelten, bleibt das durchdringende Verständnis des Aquinaten für einen beträchtlichen Teil der Berufenen verschlossen, da sie eben mit der Schreib- und Denkweise des hl. Thomas nicht von Jugend auf, also nicht professionsmäßig, vertraut waren.

Wenn also der Papst, indem er die Summa als Textbuch vorschrieb, diesen und ähnlichen Gefahren vorbeugen wollte, so sprach er ebenfalls eine notwendige und deshalb für die ganze Kirche geltende Wahrheit aus, die jeder katholische Gelehrte, dem die Aufgabe der Philosophie im kirchlichen Leben klar geworden ist, als für sich selbst schon

vor dem Motu proprio verpflichtend ansah. Eine Schwierigkeit entsteht nur in bezug auf die Ausdehnung der Quellenstudien auf die Studierenden unserer Länder. Das Motu proprio verpflichtet sie hiezu gewiß nicht unter den eigens bestimmten Strafen. Folgt aber hieraus, daß wir unsere Studenten auch weiter ohne jede Kenntnis der Summa heranbilden dürfen? Gewiß nicht. Theoretisch kann man für sie sogar die gleiche Notwendigkeit nachweisen, die man für die italienischen Universitäten nachgewiesen zu haben glaubte. Denn der hl. Thomas kann ungetrübt und in voller Klarheit und Reinheit sowohl in Italien als auch außerhalb Italiens nur dann zur Geltung kommen, wenn er aus seinen eigenen Werken studiert wird. Infolgedessen hätte man theoretisch schon seit der Enzyklika Aeterni Patris das erwähnte Quellenstudium überall fordern müssen, praktisch jedoch konnten und können viele höhere Lehranstalten dieses Ideal nicht verwirklichen, aus dem einfachen Grunde, weil es ihnen nach dem staatlich festgestellten Studienplan an der nötigen Zeit gebricht. Innerhalb vier bis fünf Jahren, in denen auch noch die unbedingt notwendigen philosophischen Vorstudien untergebracht werden müßten, könnte man an ein gründliches Studium aller Teile der Summa gar nicht denken; sowohl das eingehende Thomasstudium als auch die damit noch zu verbindende weitere dogmatische und praktische Ausbildung müßten da leiden. Deshalb war es sehr weise, daß der Heilige Vater die Durchführung der diesbezüglichen Vorschrift von den außeritalienischen Fakultäten nicht mit Androhung der bekannten Strafen fordert.

Können wir aber hierin das Ideal nicht erreichen, so folgt noch nicht, daß wir uns nicht bestreben müssen, ihm wenigstens näher zu kommen. So viel Eifer für den hl. Thomas und so viel Zuvorkommen den angehenden Gelehrten gegenüber müßten auch unsere Länder aufweisen können, daß sie das Studium der Summa von den Doktoranden verlangen. Man könnte dies entweder durch Errichtung von Lehrstühlen erreichen, auf denen die Professoren wenigstens einige Teile der Summa methodisch vortragen, oder aber dadurch, daß wichtigere Fragen seminarartig durchgenommen und bearbeitet werden. Damit würde jedem die Gelegenheit geboten, mit dem hl. Thomas wenigstens einigermaßen bekannt zu werden und die Art

und Weise, wie man ihn in die Hand nehmen und studieren muß, kennen zu lernen. Damit würde uns auch der Vorwurf erspart bleiben, daß wir noch immer Studierende heranbilden, die in der Mitte oder sogar am Ende ihrer Studien die Summa des hl. Thomas nur als „Buch des Thomas" benennen können.

Das alles natürlich nur vorläufig, solange der Studienplan uns im Wege steht, denn die allgemeine Notwendigkeit des für Italien vorgeschriebenen Studienbetriebes ist doch viel zu gebieterisch und wir dürfen unseres Erachtens nicht auf ähnliche Strafbestimmungen warten, die für Italien erlassen wurden, denn solche müssen die philosophische Welt immer nur per accidens bestimmen und bewegen.

* * *

Die zukünftige Alleinherrschaft der thomistischen Philosophie bedeutet nicht ein Erstarren in der katholischen Wissenschaft und die Kirche wollte durch ihre Vorschriften den Lebensnerv einer Weiterentwicklung nicht abschneiden. Der Thomismus ist ein abgeschlossenes System in bezug auf seine Prinzipien und Fundamentalsätze, nicht aber in jeder Beziehung. Einen solchen Abschluß gibt es in den menschlichen Dingen nicht, auch nicht in der Philosophie. Den Thomismus immer zeitgemäß zu begründen und zu verteidigen, weitere Konsequenzen in bezug auf die Welt- und Lebensanschauung des einzelnen und der Völker aus seinen Prinzipien abzuleiten, mit einem Worte ihn auszubauen, ist eine Aufgabe, die uns und allen künftigen Generationen obliegt und die wir vollständig nur am Ende der Zeiten lösen werden.

Die auf die Summa als Textbuch bezügliche Vorschrift enthält aber ein außerordentlich glänzendes Vertrauensvotum, welches alle Verehrer des hl. Thomas mit Dank entgegennehmen. Ein Werk des 13. Jahrhunderts ist auch im modernsten 20. Jahrhundert als Textbuch brauchbar! Es muß in diesem Werke etwas Großartiges, etwas ewig Wahres enthalten sein, sonst hätte es andere dem äußeren Erfolge nach ruhmreichere Schöpfungen nicht überlebt. Ist also die Summa in den früheren Jahrhunderten nicht zur verdienten Geltung gekommen, so ist jetzt die Zeit wahrhaftig da: der Heilige Stuhl, der die Studien autoritativ ordnet, hat uns alle darauf aufmerksam gemacht.

## II

Die Intention des Motu proprio ist nicht zu verkennen. Das System — dieses ewig Wahre in den Werken des hl. Thomas — soll jeder katholische Gelehrte kennen lernen und als das Seinige bekennen. Eine Weiterbildung der Philosophie auf dieser Grundlage ist nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern, der Natur der Sache entsprechend, wünschenswert und notwendig. Damit aber der Bau standhalte und das Gebäude nicht nur ein gefälliges Äußere erhalte, sondern auch der Weiterbau nach dem vom großen Baumeister entworfenen Plan vorgenommen werde, ist es nötig, daß die Umrisse des Systems und seine Fundamentalprinzipien auf eine Weise bestimmt und bekannt gemacht werden, die jeden Zweifel und jede Ausflucht ausschließt. Diesem Bedürfnis ist der Heilige Stuhl entgegengekommen, als er in 24 Sätzen principia et pronuntiata maiora als solche gutgeheißen hat, die die Lehre des hl. Thomas, soweit es sich um Fundamentalwahrheiten handelt, ganz sicher darstellen. Der Heilige Stuhl versteht also unter Thomismus jene Philosophie, die diese Sätze verteidigt, jene aber, die diese verwirft, kann er mit dem erwähnten Namen künftighin nicht mehr beehren. Wollte man bisher nicht wissen, was unter Thomismus zu verstehen sei, oder hat man den hl. Thomas mit geschlossenen geistigen Augen gelesen, so ist dem — Gott sei Dank — ein Ende gemacht.

Wem es bisher nur um den hl. Thomas und seine Philosophie zu tun war, klingen diese Sätze nicht fremd: er kannte dieselben von Jugend auf und vom hl. Thomas selbst hat er sie alle gelernt. Freut man sich darüber, daß fortan die Summa die tägliche Nahrung den Studierenden bieten soll, so freut man sich ebenso aufrichtig, daß nunmehr der ganze Thomas, so wie er selbst sein wollte, zum Durchbruch gelangen wird. Über das Kompliment der „Stimmen der Zeit[1]“ wird sich die Studienkongregation sicher nicht geschmeichelt gefühlt haben[2].

---

[1] 45 Jahrg., 1. Heft, p. 11 ff. (Oktober 1914.)

[2] Der Papst war damals nicht mehr am Leben; infolgedessen konnte er das Kompliment nicht zur Kenntnis nehmen, obwohl dasselbe mehr an ihn adressiert war als an die Kongregation, die schließlich nur nach den Befehlen des Papstes handeln mußte.

Sie wollte in diesen Sätzen gewiß keine Glaubensartikel verkünden, denn solche gibt es per se in der Philosophie nicht; aber sie wollte ganz klar dartun, was unter Thomismus zu verstehen sei. Sie wollte ferner erklären, dass diese vierundzwanzig Sätze handgreiflich — plane — in den Werken des hl. Thomas enthalten sind und daß einige sogar eine fundamentale Bedeutung in seiner Philosophie beanspruchen. Und ein katholischer Philosoph, der auf seine thomistische Bildung noch etwas gibt und den Namen des hl. Thomas mit Hochschätzung ausspricht, muß sich in diesem Falle dem Urteil des Papstes und der Kongregation unterwerfen, um eben die eigenen thomistischen Prinzipien nicht zu verleugnen und um seine Liebe und Hochschätzung gegen den Meister zu dokumentieren. „Ordinare de studio pertinet praecipue ad auctoritatem Apostolicae Sedis qua universalis Ecclesia gubernatur, cui per generale studium providetur.“ (Principium inconcussum Doctoris Angelici, quod nemo sincere catholicus ausit in dubium vocare.)

Atqui: „sacra haec Congregatio supra dictis thesibus rite examinatis et sanctissimo Domino subiectis, de eiusdem Sanctitatis Suae mandato, respondet, eas plane continere sancti Doctoris principia et pronuntiata maiora.“

Ergo auctoritati competenti oboediendum et saltem concedendum est eam scivisse, quid de studiis ordinare voluerit.

Die „Stimmen der Zeit“ sind jedoch mit unserer Schlußfolgerung nicht einverstanden. „Insofern diese Thesen die Lehre des hl. Thomas darstellen — meinen sie — werden sie empfohlen.“ Aber gar kein Wort von einer Empfehlung! Es wird nur gesagt, diese Thesen seien die des hl. Thomas. Keine Empfehlung, sondern ein kategorisches Ja. Wenn wir jedoch etwas einer Empfehlung Ähnliches hier durchaus entdecken wollen, so können wir von einer zwingenden Vorschrift, nicht aber von einem „ad libitum“ reden. Der Papst hat ja vor einem Monat einen Befehl in bezug auf den Thomismus als ausschließlich approbiertes System erlassen. Wenn er nun seinen Untergebenen nahelegt, was unter Thomismus zu verstehen sei, so will er eben nicht empfehlen, sondern einfach befehlen. „Insofern aber die Theologen uneins sind, wie der hl. Thomas

diese oder jene These verstanden habe — räsonieren die ‚Stimmen der Zeit‘ weiter — ist keine der verschiedenen Deutungen als ausschließlich richtig erklärt worden.“ Aber wiederum gar keine Spur davon! Die Theologen also, die bisher den hl. Thomas nach ihrem Geschmack ausgelegt haben, werden hier einfach belehrt, daß sie nicht den richtigen Weg eingeschlagen haben. Denn wenn sie bisher gezweifelt haben, wie der hl. Thomas beispielsweise die These von der Zusammensetzung von Wesenheit und Dasein verstanden hat, wurde es ihnen jetzt vom Hl. Stuhl ganz klar gesagt: „distinctis realiter principiis, essentia et esse constant.“ Zweimal wird dies — der Wichtigkeit der These ganz entsprechend — eingeschärft. Im zweiten Falle wird der Satz sogar als eine veritas fundamentalis hingestellt, da ohne diese andere wichtige Fragen des Thomismus unverständlich bleiben müßten[1]. „V. Est praeterea in omni creatura realis compositio subiecti subsistentis cum formis secundario additis, sive accidentibus: ea vero, nisi esse realiter in essentia distincta reciperetur, intelligi non posset.“ Und in beiden Fällen beansprucht die Studienkongregation wenigstens die Anerkennung, daß sie eine Tat vollbracht hat, der die Eigenschaften eines actus humanus zukommen. Im vollen Bewußtsein ihrer Autorität sagt sie: eas plane continere sancti Doctoris principia et pronuntiata maiora. Die „Stimmen der Zeit“ hingegen müssen die Kongregation erst belehren, daß „darüber nichts entschieden ist und daß man auch in Zukunft ruhig annehmen und lehren kann, daß in dieser Frage die Metaphysik des hl. Thomas etwas tiefer und feinsinniger ist als die krassen Deutungen mancher Kommentatoren“. Nun, zu diesen krassen Kommentatoren gehören von nun an auch der Hl. Stuhl und die Studienkongregation, denn man wird wenigstens mit ihrer allzu klaren Sprache eine „feine und tiefsinnige“ Distinktion der beiden Prinzipien nicht vereinigen können. Aber doch, es läßt sich noch eine Formel finden! Sie ist im embryonalen Zustand in den „Stimmen der Zeit“ schon

[1] Diese Anerkennung der bescheidenen Leistungen des P. del Prado, der die Lehre von der distinctio realis zwischen Wesenheit und Dasein als eine veritas fundamentalis mit solchem Nachdruck betont hat, ist sicher schwerwiegender, als die Spötteleien der „Stimmen der Zeit“, die sich dieser bedeutende Thomist gefallen lassen muß.

enthalten; das Übrige wird die wissenschaftliche Ontogenesis zustande bringen!

Die „Stimmen der Zeit“ nennen das nunmehr offiziell und kirchlich als thomistisch anerkannte Verhältnis von Wesenheit und Dasein ein massives. Das ist ein sehr billiger Ausdruck, mit dem man den unkundigen Leser irreführen, im eigenen Vorlesungssaal aber ohne Anstrengung, d. h. ohne Beweise es zu einem Applaus bringen kann, aber philosophisch ist dies nicht. Unter Philosophen ist es Mode, auf den gegenseitigen Standpunkt einzugehen und einander nichts mehr und nichts anderes behaupten zu lassen, als der Gegner eben sagen will.

Wenn die „Stimmen der Zeit“ ihre Zuflucht zur partikulären Geltung der Antwort nehmen, so ist dies gewiß kein glücklicher Ausweg. Denn entweder hat die von seiten der berufenen Autorität erfolgte Bestimmung, was unter Thomismus zu verstehen sei, eine bindende Kraft oder nicht. Wenn nicht, dann ist es überflüssig, sich mit der Sache noch irgendwie abzugeben. Der Beweis der Nichtgeltung muß aber von den Verteidigern dieses Teiles der Alternative erst erbracht werden. Hat sie aber eine Geltung, so ist eine partikuläre Geltung durch die Natur der Sache selbst ausgeschlossen.

Die Kirche hat am Thomismus kein einseitiges Interesse. Durch seinen Wahrheitsgehalt ist er allein imstande, die Reinheit der Lehre und des Glaubensschatzes unserer Kirche unversehrt zu bewahren und schädliche Einflüsse fernzuhalten: ein Satz, der in Italien ebenso gilt wie außerhalb Italiens und an die Nichtfragesteller die gleichen Ansprüche erhebt wie an die „Fragesteller“. Deshalb schreibt der Papst über den Thomismus in seinem Motu proprio: „ea quae in philosophia Sancti Thomae sunt capita, non ea haberi debent in opinionum genere, de quibus in utramque partem disputare licet, sed velut fundamenta, in quibus omnis naturalium, divinarumque rerum scientia consistit.“ Wenn also die Kirche sich irgend einmal offiziell darüber ausgesprochen hat, was unter Thomismus zu verstehen sei, welche Sätze zu diesem Fundament aller menschlichen und göttlichen Wahrheiten gehören, so mag ihr Anspruch vielleicht durch „bestimmte Fragesteller“ veranlaßt worden sein, gelten muß er jedoch für alle, denn für alle hat die Kirche einzig und allein

den Thomismus vorgeschrieben und an seiner Reinerhaltung wie auch am Ausschluß einer disputatio in utramque partem hat sie bei allen, die ihr zu gehorchen verpflichtet sind, das gleiche Interesse. — Ich möchte einen vernünftigen Grund hören, warum eben nur die unglücklichen „Fragesteller" oder höchstens die italienischen Professoren nicht weiter in utramque partem disputieren dürften? Sind diese vielleicht minder fähig, zwischen zwei Meinungen zu unterscheiden, als Gelehrte anderer Nationen, oder schadet ein solcher Disput nur ihnen? Man muß entweder die Stellungnahme der Kirche dem Thomismus gegenüber und die Stellung des Thomismus im kirchlichen Lehrgebäude völlig verkennen, oder aber beides mit Mißbehagen zur Kenntnis nehmen, wenn man eine partikuläre Geltung der „Antwort" auch nur zu ahnen geneigt ist.

Wie viele absurde Konsequenzen müßte man sich ferner bei dieser Annahme gefallen lassen! Unter den unglücklichen „bestimmten Fragestellern" und unter den Universitätsprofessoren in Italien befinden sich ja viele Ausländer, denen es leicht passieren kann, daß sie in ihre Heimat zurückgerufen werden. Solange sie sich in Italien aufhalten, sind sie verpflichtet, den hl. Thomas so zu dozieren, wie dies die Studienkongregation vorgeschrieben hat, d. h. sie dürfen in diesen Sätzen nicht mehr solche erblicken, über die nach Belieben zu denken und zu disputieren ihnen gestattet ist. Nun kommt der erlösende Tag. Mit der Heimkehr erhalten sie ihre goldene Freiheit und mit dem italienischen Talar und Hut können sie auch ihre wissenschaftliche Überzeugung ablegen! Solche Gelehrte will die Kirche durch ihre Erlässe nicht erziehen und solche kann sie auch nicht gebrauchen: nur überzeugungsfeste Männer können der kirchlichen Wissenschaft Dienste leisten, andere aber nur Verderbnis anstiften, da sie allen möglichen heterogenen Elementen Tür und Tor öffnen und diese gefährliche, gesichtslose und verschwommene Philosophie auch anderen mitteilen.

In der wissenschaftlichen Welt wird man den Gelehrten bewundern, der um ein anderes, höheres aber mit voller Überzeugung festgehaltenes Prinzip nicht zu verleugnen, an seinen wissenschaftlichen Ansichten Korrekturen vornimmt, mag auch das Prinzip den fraglichen Punkt nur von außen her berühren und beleuchten. Es bleibt ja

jedem noch immer die Möglichkeit übrig, seine bisherigen Forschungen zu revidieren und so auch aus inneren Gründen an der neuen Überzeugung festzuhalten. In unserem Fall haben wir aber ein solches höheres Prinzip: der Papst hat dasselbe am Anfang seines Motu proprio angeführt. Wenn wir also um jeden Preis Thomas-Schüler bleiben wollen, so sollten wir doch nicht ein so wichtiges Prinzip des Aquinaten über Bord werfen, sondern dieser Autorität wenigstens so viel Glauben schenken, als sie und die Natur der Sache selbst verlangen. Und nachher kann man ja in den eigenen Heften, Büchern usw. nachschauen. Vielleicht ist dort doch ein Fehler zu finden, oder man hat dies oder jenes übersehen usw. So viel Aufmerksamkeit verdient jene vom hl. Thomas als so kompetent angesehene Autorität ganz gewiß. Sie war ja von der disputatio in utramque partem genau unterrichtet, und ohne jeden Grund oder aus leichten Gründen wird sie sich doch nicht ausschließlich und mit so klaren Worten für die eine Partei erklärt haben. Freilich ist es oft sehr schwer, das „erravi“ auszusprechen, aber das ist des Philosophen doch viel würdiger, als die Ausflüchte der „Stimmen der Zeit“.

Auch vom juristischen Standpunkte aus kann man die Stellungnahme der „Stimmen der Zeit“ keine glückliche nennen. Die Juristen, und nach ihnen die Moralisten, sind ja sehr eifrig in der Sammlung und Aufhäufung von Probabilitäten. Jede Antwort auf die Anfrage „bestimmter Fragesteller“ wird benützt, um wenigstens den Grundstein zu einer opinio probabilis legen zu können. Und doch kann es sich in allen diesen Fällen nur um einen Analogieschluß handeln, da die ganz gleichen Verhältnisse oder Umstände niemals oder sehr selten zusammentreffen. Wenn es sich aber um den Thomismus handelt, über dessen Wert und Wesen von der kompetenten Autorität ein entscheidendes Wort gesprochen wurde, dann muß man die „bestimmten Fragesteller“ einfach mit einem gnädigen Wink abtun! Und dies dann, wenn so ernste Worte der Fragestellung vorausgingen, wie die des Motu proprio, und wenn die Verhältnisse, auf die der weitere Schluß bezogen werden sollte, überall die ganz gleichen sind.

Nun die Verehrer des hl. Thomas sind dem Papste — trotz oder gerade wegen ihrer „krassen“ Abstraktionskraft — zu großem Dank verpflichtet, da er ihnen ein argumentum

ex auctoritate an die Hand gegeben hat, mit dem sie ihren und nunmehr auch den Gegnern des offiziellen kirchlichen Thomismus beweisen können, daß der hl. Thomas sich zu jener Höhe nicht emporgeschwungen hat, wo man, mit einer „feinen und tiefsinnigen“ Unterscheidungskraft ausgerüstet, die „massiven“ Realitäten der Metaphysik gar nicht mehr bemerkt. „Nunc vero hoc propterea edicimus, non modo non sequi Thomam, sed longissime a sancto Doctore aberrare eos, qui, quae in ipsius philosophia principia et pronuntiata maiora sunt, illa perverse interpretantur aut prorsus contemnant.“ Und nach einem Monate hat der selige Papst erklärt, welche Gelehrte diese principia et pronuntiata maiora richtig interpretieren. Nach Abzug dieser Philosophen erhalten wir die Summe jener, die dieselben perverse interpretieren. Quod erat demonstrandum!

Aber der Papst hat hier nur seine Privatanschauungen ausgesprochen; infolgedessen kann man „ruhig“ seine Wege gehen. Durchaus nicht! Er appelliert in seinem Motu proprio an das katholische Gewissen seiner Untergebenen und schickt ein Prinzip voraus, aus dem jeder entnehmen kann, daß er hier nicht Privatanschauungen mitteilt, sondern als eine Autorität auftritt, der in den Studienangelegenheiten endlich einmal Klarheit und Ordnung zu schaffen, das Recht und die Pflicht obliegt. Wenn er also erklärt, wie er seine früheren Verordnungen verstanden hat, und wie er dieselben beobachtet wissen will, so spricht er doch nicht als Privatmann und zu einer kleinen Schar unglücklicher „Fragesteller“, sondern er wendet sich an das katholische Gewissen aller derjenigen, die von seinen früheren Anordnungen Kenntnis genommen haben und dieselben zu beobachten auch bisher verpflichtet waren.

Wenn also die „Stimmen der Zeit“ aufmuntern und prophezeien, daß „die verschiedenen Auffassungen und Erklärungen einiger Lehren des hl. Thomas auch in Zukunft nicht aufhören werden“, so können wir uns gestatten, einer anderen Meinung zu sein, nicht zwar in bezug auf den Eintritt der vorhergesagten Ereignisse, sondern in bezug auf die Aufmunterung. Aufhören werden die verschiedenen Deutungen leider nicht, aber diejenigen, die daran mitwirken, handeln sicher nicht nach dem Wunsche der Kirche und ihrer zwei letzten Bestimmungen, die eben das Gegenteil erzielen möchten. Die erste erklärt, daß die Kirche

immer für den Thomismus allein eintreten wollte. Die zweite aber sagt, wie dieser Thomismus beschaffen sein soll, wenn er der vom Papst skizzierten Aufgabe gerecht werden will, und welche seine Prinzipien und Fundamentalsätze seien, über die „in utramque partem disputare“ non licet. Das sind sicher sehr klare Worte, die jedem nahelegen, daß „die verschiedenen Auffassungen und Erklärungen einiger Lehren des hl. Thomas“ in der Zukunft aufhören müssen.

Es ist auch gewiß, daß „die Scholastik im Geisteskampfe groß geworden ist, und im geistigen Ringen wird sie wachsen und fortschreiten“; aber dieser Geisteskampf darf sich nicht mehr in der Form eines inneren Krieges abspielen. Wir alle haben gemeinsame äußere Feinde; gegen diese sollen wir auf einer gemeinsamen Grundlage mit vereinten Kräften kämpfen, und wir werden bald sehen, wie in diesem geistigen Ringen unsere Philosophie wachsen und fortschreiten wird. Wer hat bisher an eine innere Weiterentwicklung der christlichen Philosophie in dem Sinne gedacht, daß kein Jota aus ihren festen Errungenschaften verlorengehe und sie doch auch die modernsten Errungenschaften als die ihrigen bezeichnen könne? Vor lauter innerer Prozeßführung sind wir nicht dazu gekommen. Wir haben uns den modernen Errungenschaften gegenüber mehr aufnehmend verhalten und mit diesen ist auch vieles von dem Geiste fremder Philosophien in die unserige eingedrungen. Diesem inneren Krieg und diesem Eindringen fremden Geistes wollen diese Sätze ein Ende machen, indem sie die Grundlinien des offiziellen kirchlichen Thomismus skizzieren. Diese Grundlinien sollen und müssen im Interesse der großen Zwecke unberührt bleiben und auf ihnen soll das starke, herrliche, unzerstörbare Gebäude der kirchlichen Philosophie aufgebaut werden. — Will also die Kirche den Thomismus, so will sie den von ihr skizzierten Thomismus. Diejenigen aber, die an diesem noch immer rütteln und korrigieren wollen, leisten der Kirche keine gediegenen Dienste und sie machen auch den Satz des hl. Thomas streitig: Ordinare de studio pertinet praecipue ad auctoritatem Apostolicae Sedis.

## III

Der Urteilsspruch des Hl. Stuhles war sehr weise und opportun; er muß sogar, wegen der Vorschrift, die Summa als

Textbuch[1] zu benützen, als unbedingt nötig bezeichnet werden.

Wir wissen, wie der hl. Thomas von seinen Verehrern behandelt wurde und wird. Oft sagt Thomas: impossibile est; die treuen Anhänger hingegen müssen einer anderen Meinung sein und das Gegenteil behaupten: possibile est. So wenig Vertrauen setzt man auf die Urteilskraft des Aquinaten! Wie muß es aussehen in anderen Fragen, in denen der hl. Thomas nicht so streng geurteilt hat?! Ja, wir wissen dies, und die Geschichte der Theologie wird hierüber noch ein sehr scharfes Urteil fällen.

Wozu wäre es in concreto gekommen, wenn die Summa ohne eine genaue Bestimmung wenigstens der hauptsächlichsten thomistischen Sätze als Textbuch vorgeschrieben worden wäre? Die Vorlesung aus der Summa wäre nur ein Tummelplatz der verschiedensten Anfeindungen gegen Thomas geworden und man hätte anstatt die thomistische Lehre vorzutragen, mit Thomas nur polemisiert; wer die diesbezügliche Literatur kennt, wird sich dieser Befürchtung nicht haben verschließen können, als es hieß, die Summa solle fortan als Textbuch eingeführt werden. Eine solche Behandlung aber ist nichts weniger als geeignet, den Studierenden Hochschätzung vor dem hl. Thomas einzuflössen. Der Papst aber wollte gerade das Gegenteil erreichen. In der Summa ist uns die kostbarste Reliquie vom hl. Thomas zurückgeblieben; nicht ein Stück seiner Kleider oder seiner Gebeine, sondern ein unschätzbares Produkt seiner Seele verehren wir in ihr; und diesen kostbaren Gegenstand wollte nun der Papst auf jedes Katheder stellen, damit Professor und Student mit der nämlichen Verehrung ihr Haupt vor ihm entblössen und neigen.

---

[1] Der zitierte Artikel der „Stimmen der Zeit“ trägt die Überschrift „Die Summa theologica des hl. Thomas von Aquin als Schulbuch“. Zwischen Textbuch und Schulbuch ist ein Unterschied! Ein Textbuch enthält die authentischen Quellen einer Wissenschaft, ein Schulbuch dagegen ist eine Bearbeitung oder ein Auszug als privates Hilfsmittel beim Unterricht zum Gebrauch der Schüler. So ist z. B. die Vulgata ein Textbuch der exegetischen Theologie, die Institutiones Justinians waren ein solches für die Jurisprudenz. Der Papst erklärt aber ausdrücklich: „Nos volumus, iubemus, praecipimus, ut qui magisterium sacrae theologiae obtinent . . ., Summam Theologicam S. Thomae tamquam praelectionum suarum textum habeant et latino sermone explicent.“ Die Summa ist daher nicht bloß ein Buch „ad usum scholarum“, sondern das authentische Textbuch.

Mit diesem Urteilsspruch der kompetenten Autorität hat ferner die katholische Wissenschaft viel gewonnen. Ein Teil der sogenannten Thomasschüler wurde überwiesen und dadurch jedermann darauf aufmerksam gemacht, daß die Kirche in allen Fragen den reinen Thomas haben will, so wie er sich selber darstellt und nicht wie der „Tief- und Feinsinn“ ihn korrumpiert haben. Diejenigen aber, die dem hl. Thomas immer treu geblieben, sind für dieses Ja dem Hl. Stuhl von Herzen dankbar. Bis jetzt war man, da eben mancherorts die Gewässer ohne Not trüb gemacht worden, oft im unklaren, ob der hl. Thomas wirklich etwas anderes sagen will, als das, was seine Worte so sonnenklar enthalten. Von nun an ist der Zweifel nicht mehr nötig, da es autoritativ entschieden wurde, wie der hl. Thomas sich selbst verstanden hat. Bis jetzt war es nur wenigen vergönnt, durch eine aus der Summa geschöpfte systematische Ausbildung selbständig beurteilen zu können, ob irgendeine Lehre ins System des hl. Thomas hineinpasse oder ob sie nur fremde Zutat sei; jetzt soll jedem die Gelegenheit dazu geboten werden. Wahrhaftig, ein großer Vorteil, da der ersten Ausbildung entgegenzuarbeiten, eine sehr schwere Aufgabe ist, die nur wenige Menschen lösen können, besonders wenn einen der timor reverentialis und der Vorwurf des schwarzen Undankes gespenstartig verfolgen.

Der Urteilsspruch der Studienkongregation hat aber auch noch eine weitere Bedeutung. Es gibt mehrere sogenannte neue Fragen, die der hl. Thomas nicht behandelt haben soll; wenn es sich aber darum handelt, die eigene Lehre zu begründen, so beruft man sich doch auf Thomas und will ihn um jeden Preis — oft sogar den Text des Aquinaten verstümmelnd oder ihn sonst mißhandelnd — dasjenige sagen lassen, was einem beliebt. Nun, dem wird jetzt auch ein Ende gemacht, falls man, dem Willen des Hl. Stuhles entsprechend, die Jugend ins quellenmäßige Studium des hl. Thomas einführt. So wird gewiß jeder selbst beurteilen können, ob eine Auslegung oder eine Behauptung in das thomistische System hineinpaßt oder nicht, und jeder wird in den Stand gesetzt, aus dem System selbst seinen Weiterbau vornehmen zu können, statt aus eigenen Vorurteilen das System selbst rekonstruieren zu wollen.

Der Studierende wird nämlich auf diese Weise die Texte des hl. Thomas in ihrem Zusammenhange kennen

lernen. Das Streben nach einem gründlichen Verständnis des Aquinaten wird ihn aneifern und ihm klarlegen, daß die Bedeutung einer responsio ad primum, secundum etc. nicht bloß aus dem materiellen Schall oder Komplex der Wörter zu entnehmen sei. Er wird sie daher mit dem corpus articuli, dieses aber mit den übrigen Artikeln der Quästion, die Quästion mit anderen Quästionen usw. vergleichen. Hierbei wird er jedoch noch nicht stehen bleiben, sondern bevor er sein Urteil fällt, stellt er noch einen Vergleich mit anderen Werken des hl. Thomas an, in denen der Aquinate die gleiche Frage behandelt. Er prüft die Gesichtspunkte, von denen aus die zwei Stellen die Frage betrachten, und erst dann entscheidet er, ob ein Text beweiskräftig ist oder nicht. — Will er aber noch gründlicher vorgehen, so nimmt er die Vorgänger, die Zeitgenossen und die unmittelbaren Nachfolger des hl. Thomas zur Hand. Welch eine unversiegbare Quelle geschichtlichen Wissens sprudelt aus diesen hervor und welch ein klares Licht werden diese Autoren auf die Texte des hl. Thomas werfen! Wir fürchten das Herannahen eines derartigen Studiums, wie dies die „Stimmen der Zeit" ankünden, keineswegs. Zu fürchten ist nur, daß vorläufig wenige sich dazu entschließen werden, denn ein solches Studium bringt gewiß zahlreiche Überraschungen.

Das geschilderte Verfahren ist allerdings ein beschwerliches, aber es ist wenigstens gründlich und sehr geeignet, dem bekannten Hantieren mit den Texten des hl. Thomas ein Ende zu bereiten. Denn ein so gebildetes Publikum wird man mit einem „dicit S. Thomas" nicht mehr befriedigen und zum ehrfurchtsvollen Schweigen bringen können, sondern man wird schon deshalb, um nicht ausgelacht zu werden, zweimal oder noch öfters überlegen, ob ein Text ohne weitere Kontrolle — eventuell nur aus zweiter Hand — angeführt werden kann oder nicht.

Von diesem Gesichtspunkte aus hätten die „Stimmen der Zeit" auch das monumentale Werk von P. del Prado beurteilen müssen, wenn sie ihren Lesern ein sachliches Urteil darüber bieten wollten. Paßt dasjenige, was der Verfasser behauptet, ins System des hl. Thomas hinein oder nicht? Harmoniert die Lehre, die er als thomistisch vorträgt, mit den Prinzipien des Aquinaten oder nicht? Denn man wird doch nicht glaublich machen wollen, daß in einem logisch aufgebauten System zwei kontradiktorisch entgegen-

gesetzte Meinungen Platz behaupten können, oder daß aus so scharf abgegrenzten und sonnenklar ausgesprochenen Prinzipien, wie die des Aquinaten es sind, logisch zwei diametral widersprechende Meinungen abgeleitet werden können. Auf der einen oder anderen Seite muß etwas fehlen. Wo es fehlt, hat P. del Prado nachgewiesen. Hat er seine Aufgabe nicht gelöst, so ist es Aufgabe der Gegenpartei, dies sachlich nachzuweisen und aufmerksam zu machen, daß und warum er mit Thomas nicht übereinstimmt. Das Gleiche gilt auch von der Alternative: aut Thomas aut Molina — non datur medium. Das alles ist bis jetzt noch nicht geschehen, da man — wie es scheint — das Werk viel zu unbedeutend und der Beachtung gar nicht wert findet, so daß man darüber nur mit einem billigen Spott hinweggeht. Unter Philosophen ist dies jedoch sonst nicht Mode. Wenn sie einander etwas Sachliches sagen können, so sagen sie das, wenn es auch noch so weh tut, und selbst wenn dem Gegner das Herz verbluten müßte. Wenn sie aber nur spotten, so ist das ein Zeichen, daß es an sachlichen Argumenten fehlt. Die Geschichte der Philosophie liefert dazu Beispiele genug.

Aber das Werk ist um vierhundert Jahre rückständig! Nun gut! Überlassen wir die Entscheidung einem Historiker. Wie wird er in dieser Angelegenheit urteilen? In der Behandlung der Frage, mit der sich P. del Prado beschäftigt, treten ihm zwei seltsame Erscheinungen entgegen. Auf der einen Seite will man auf den Standpunkt des Gegners nicht eingehen; die Lehre des Gegners wird verstümmelt, verunstaltet und so dargestellt, daß darin keiner der Angegriffenen seine Gedanken, seinen Standpunkt erkennt. Ferner sieht der Historiker, daß die geschichtlichen Quellen mit der nämlichen Genauigkeit behandelt werden: Verstümmelung, Verdrehung und andere erprobte Mittel. Er wird auch den Zeitpunkt ganz genau bestimmen können, wo dies angefangen und seither nie mehr aufgehört hat.

Auf der anderen Seite tritt ihm eine Erbitterung entgegen, die sich in bissigen Bemerkungen und nicht selten in satirischen Schilderungen Luft macht. Den Zeitraum zu bestimmen, seit dem diese besteht, wird ihm nicht schwer fallen.

Jetzt muß er über die beiden Erscheinungen ein Urteil fällen. Kein Wort der Entschuldigung kann in seine Feder

kommen, wenn er die erste sonderbare Art des wissenschaftlichen Betriebes verurteilt. Auch über die zweite wird er ein scharfes Urteil sprechen müssen, sofern das Bissige auf die ehrliche wissenschaftliche Überzeugung des Gegners sich bezieht, denn solche Beispiele werden ihm viele entgegentreten. Wenn er aber sieht, daß dies nur durch das sonderbare Treiben der Gegner hervorgerufen wurde, so wird er alles verstehen und entschuldigen, indem er mit dem großen Römer sagt: difficile est satiram non scribere. Nun das ist auch P. del Prado passiert, wie er jeden davon versichern kann. Und ich bin überzeugt, daß seine „mehr als seltsamen Deklamationen" gerade P. Pesch am wenigsten „Vergnügen" verursacht haben.

Die Lobsprüche, auf die sich die „Stimmen der Zeit" berufen, wiederholen wir von ganzem Herzen. Die Geschichte des Thomismus wird einstens den Namen der Benediktiner mit goldenen Buchstaben in ihre Annalen aufzeichnen. Ohne die Benediktiner würde der Thomismus heute in der Kirche Gottes vielleicht nicht jene Rolle spielen, die er spielt. „Magistrum semper secuti sunt ipsum S. Thomam" und Pius X. hat noch in der neuesten Zeit diese treue Anhänglichkeit an Thomas von einzelnen nominatim anerkannt und belobt. Zur Beurteilung der übrigen aber hat er uns am Abende seines Lebens Grundsätze und Thesen hinterlassen, in deren Licht wir ganz genau sagen können, wem die Lobsprüche des Papstes ungeteilt gelten. Und die Männer der Wissenschaft werden auf diese Grundsätze und Thesen die Normen der Logik anwenden, und der weitere logische Aufbau des Thomismus auf ihrer Grundlage wird jedem das wohlverdiente Lob oder den gebührenden Tadel ohne weiteres einbringen.

Ebenso teilen wir mit Freude die Lobsprüche, die den Grundsätzen des P. Laurentius Janssens, O. S. B., von den „Stimmen der Zeit" entgegengebracht werden, nicht zwar deshalb, als ob „wegen der Befolgung dieser Grundsätze Pius X. noch kurz vor seinem Tode dem Collegium Anselmianum seine volle Zufriedenheit und Anerkennung ausgesprochen" hätte, sondern vielmehr deswegen, weil sie an sich sehr vernünftig sind. Inwieweit aber an denselben eine Korrektur oder Ergänzung vorzunehmen ist, das kann man aus den zwei Erlässen des Papstes leicht entnehmen. Ohne also den Verdiensten P. Janssens irgendwie nahetreten

zu wollen, möchten wir hier auf eine sonderbare Exegese der „Stimmen der Zeit" doch hinweisen. Sie sind sofort bereit, alles in globo anzuerkennen und kraft des päpstlichen Erlasses zu empfehlen, was ihnen nur irgendwie zu behagen scheint, oder richtiger, was dem gegnerischen Standpunkt in irgendeiner Weise vielleicht nachteilig sein könnte — und dies dann, wenn die „volle Zufriedenheit und Anerkennung" nur virtuell in einem anderen Satz enthalten ist, aus dem ja doch nicht eine Approbation aller Konsequenzen abgeleitet werden kann[1]. Ist aber der gegnerische Standpunkt formell approbiert, so ist „darüber nichts entschieden" worden, und man „kann ruhig" das Gegenteil noch immer annehmen!

In bezug auf die Thomas-Erklärung hat uns Pius X. außer den vierundzwanzig Thesen folgende Grundsätze hinterlassen, nach denen alle anderen zu korrigieren sind, wenn man „durchaus den Absichten des Hl. Stuhles entsprechen will".

1. „Quod si alicuius auctoris vel Sancti doctrina a Nobis Nostrisve Decessoribus unquam comprobata est singularibus cum laudibus atque ita etiam, ut ad laudes suasio iussioque adderetur eius vulgandae et defendendae, facile intelligitur eatenus comprobata, qua cum principiis Aquinatis cohaereret aut iis haudquaquam repugnaret."

2. „Id autem peculiari quodam studio praestabunt christianae philosophiae sacraeque theologiae magistri, qui quidem probe meminisse debent non idcirco sibi factam esse potestatem docendi, ut sua opinionum placita cum alumnis disciplinae suae communicent, sed ut iis doctrinas Ecclesiae probatissimas impertiant."

Der zweite Grundsatz ist in seinem einfachen Literalsinn viel zu klar, daß man aus ihm weitere Konsequenzen zu ziehen brauchte. Aus dem ersten folgen jedoch für die Benutzung der Autoren sehr wichtige Konsequenzen.

Die Kirche will ausschließlich die thomistische Lehre. Die Autoren, die mit ihr übereinstimmen, sind als erste mitapprobierte Quelle heranzuziehen. Viele von ihnen dienten

---

[1] Pius X. belobte das Kollegium formell wegen seiner Anhänglichkeit an Thomas. In diesem Lob ist virtuell gewiß manches enthalten, aber die Richtigkeit jeder weiteren Konsequenz, die aus ihm abgeleitet wird, muß nach den vom Papst aufgestellten Normen beurteilt werden.

dem hl. Thomas als Vorbild und Quelle, andere aber haben aus ihm geschöpft und seine Lehre weiter entwickelt. Die ersten zeigen uns den Werdegang des Heiligen und werfen ein Licht auf die Entwicklung der philosophischen oder theologischen Lehre beim Aquinaten oder sie erleichtern das Verständnis seiner Sätze. Die letzteren stellen uns den Kanal dar, durch den die reine Lehre des hl. Thomas auf uns gekommen ist, und zeigen, wie lebenskräftig und entwicklungsfähig die Prinzipien des Aquinaten sind.

Die Lehrer, die mit ihm nicht übereinstimmen — und man kann seit dem Erscheinen der vierundzwanzig Thesen sehr leicht erraten, wer diese sind — können nur zur negativen Bekräftigung der thomistischen Lehre herangezogen werden. Der positive Nutzen für den Professor und den Studenten wird jedoch ein beträchtlicher sein. Die Konsequenzen, die aus der Lehre des hl. Thomas einerseits und aus der Lehre seiner Gegner anderseits, gezogen werden können, sind sehr lehrreich und beweisen, wie falsch der Grundsatz ist: „nihil interesse ad Fidei veritatem quid quisque de rebus creatis sentiat."

Die Autoren schließlich, die allen Parteien recht geben wollten, sind nach dem Willen des Hl. Stuhles zu den Gelehrten zu rechnen, von denen eben gesprochen wurde, denn dem Eklektizismus haben diese Erlässe keinen Platz mehr übrig gelassen.

Die gleichen Grundsätze gelten auch von den Kommentatoren, die nunmehr in zuverlässige und unzuverlässige eingeteilt werden können. Zuverlässig sind jene, die dem Urteil des hl. Thomas immer und, soweit es tunlich ist, in allen Fragen Vertrauen entgegengebracht haben. Jene aber, die dies nicht taten, ja sogar in grundlegenden Fragen von ihm abwichen, sind unzuverlässig, wenigstens in bezug auf die Erklärung des hl. Thomas, mögen sie noch so sehr protestieren, daß sie von ihm nicht einen Finger breit abweichen wollen.

Alles das in einen Gedanken zusammengefaßt, können wir sagen: In der Summa theologica als Textbuch hat der Hl. Stuhl allen katholischen Gelehrten und Studenten die kostbarste Reliquie eines Kirchenlehrers zur Verehrung und in der Lehre des hl. Thomas ein Kleinod zur sorgfältigsten Aufbewahrung und Reinerhaltung anvertraut.

---

## KRITISCHE BESPRECHUNGEN

Von Dr. JOSEF GREDT, O. S. B.

### I. P. Paulus Smolikowski, C. R.: De philosophia excolenda ac perficienda Patris Petri Semenenko, C. R.

Romae, ex typis Ephemeridis „Vera Roma“ 1905. 124 p.

Auf ausdrücklichen Wunsch wird vorgenanntes Buch jetzt noch zur Besprechung gebracht, trotzdem seit seinem Erscheinen schon geraume Zeit verstrichen ist. — Die Hauptgedanken der aphoristisch gehaltenen Schrift, welche die Philosophie der Scholastik wesentlich verbessern und fortführen will, sind folgende:

Die höchsten Gattungsbegriffe des Seins sind Substanz, Akzidenz und Kraft entsprechend den drei höchsten grammatikalischen Begriffen: Substanz, Adjektiv, Zeitwort (Copula), p. 72ff. Die „Kraft“ ist das, wodurch das Akzidenz beständig der Substanz anhaftet. Sie ist auch das, wodurch die Natur dem Suppositum innewohnt. Diese Kraft ist nicht ein modus unionis, wie ihn gewisse Scholastiker zwischen Substanz und Akzidenz, Materie und Form annahmen; sie ist nicht die Verbindung selbst von Substanz und Akzidenz, von Suppositum und Natur, sondern die diese Verbindung beständig bewirkende Ursache, das was Substanz und Akzidenz, Suppositum und Natur beständig zusammenhält. In der Person, im vernünftigen Suppositum, ist diese Kraft, wodurch die Person Person ist und die Natur besitzt, Wille, Willensakt, p. 107. Der so entwickelte Personbegriff soll auch Licht werfen auf die Gnadenlehre und alle Schwierigkeiten bezüglich unserer Mitwirkung mit der Gnade lösen. Hierüber heißt es folgendermaßen: „Sed quomodo voluntas potest agere vel non agere si iam agat? quomodo homo potest abiicere inspirationem si iam sit inspiratus? Persona adhuc non agit. Tunc demum actio fit libera, quum eam acceptet persona: ego. Persona ut principium quod facit suum actum voluntatis, sed facit suum voluntate ut principio quo; et quum voluntas iam sit mota a gratia, persona consentit voluntate mota a gratia, consentit igitur ope gratiae.“

Die Nichtigkeit dieser Reformphilosophie zeigt sich wohl durch nichts besser als dadurch, daß die von ihr angenommene „Kraft“ in keiner Weise dem Zeitwort oder der Copula entspricht: Wenn man gedanklich Subjekt und Prädikat (als Substantiv und Adjektiv) von einander getrennt

hat, bedarf es wohl eines eigenen Geistesaktes, um die (gedanklich) von einander getrennten im Urteil mit einander zu vereinigen. Dieser Akt wird durch das Zeitwort oder vielmehr durch die Copula ausgedrückt. Ebenso bedarf es einer Kraft, einer Wirkursache, um Substanz und Akzidenz, Materie und Form mit einander zu vereinigen, wenn dieselben noch nicht mit einander vereinigt sind, d. h. um das Akzidenz an der Substanz, die Form in der Materie hervorzubringen. Allein sind dieselben einmal mit einander vereinigt, so ist es lächerlich, nach einer eigenen Kraft zu suchen, welche die beiden zusammen halten soll. Eine eigene Kraft hiezu postulieren kann nur der, welcher von Formal- und Materialursache keinen Begriff hat. — Hiermit ist auch dem voluntaristischen Personbegriff, in dem die Ausführungen gipfeln, die Grundlage entzogen. Derselbe zeigt sich überdies sowohl philosophisch als auch theologisch ebenso unhaltbar, wie der Personbegriff Kants und Günthers, auf den er sich zurückführen läßt. Über die aus diesem Personbegriff gewonnene neue Lösung der thomistisch-molinistischen Kontroverse aber wird sowohl jeder Thomist wie Molinist lächeln müssen. Es ist nicht nötig, darüber noch Worte zu verlieren.

II. **Zur Entwicklungslehre.** 1. Dr. P. Damasus Aigner, O F. M.: Die Entwicklungslehre in ihrem Verhältnis zum Christentum. München, Verlag „Natur und Kultur". 141 p. — 2. Karl Frank, S. J.: Die Entwicklungstheorie im Lichte der Tatsachen. Mit 48 Abbildungen. Freiburg i. Br., Herder 1911. VIII u. 164 p. — 3. Dr. Oskar Prochnow: Die Theorien der aktiven Anpassung mit besonderer Berücksichtigung der Deszendenztheorie Schopenhauers. Leipzig, Akadem. Verlagsgesellschaft 1910. 72 p. — 4. Eleutheropulos: Das Seelenleben. Genetisch-biologische und erkenntnistheoretische Untersuchungen. Zürich, Art. Institut Füßli 1911. XII u. 262 p.

1. Ausgehend von der Schrift W. Brancas „Der Stand unserer Kenntnisse von fossilen Menschen" behandelt P. Aigner die Frage, ob und inwieweit die moderne Entwicklungslehre vom christlichen Glaubensstandpunkt aus zugegeben werden könne. Und er kommt zum Schluß, daß sowohl die Entwicklung der Sternensysteme als auch die Entwicklung der Lebewesen durch Urzeugung (im Sinne

des hl. Augustinus) und die Entwicklung der verschiedenen einander ähnlichen Typen der Lebewesen aus ursprünglichen, weniger differenzierten Typen unbedenklich zugegeben werden könne, wenn nur das Prinzip der Entwicklung auf den schöpferischen Einfluß Gottes zurückgeführt werde. Mit anderen Worten: Gott mußte den Urgasball schaffen, aus dem sich die Sternensysteme entwickelten, er mußte dem anorganischen Stoff die vitale Keimkraft mitteilen, durch deren Wirken die ersten Lebewesen entstanden, aus denen sich dann später eine größere Mannigfaltigkeit der Typen entfaltete. P. Aigner selbst steht auf dem augustinischen Urzeugungsstandpunkt und auf dem Standpunkt einer vielstammigen Entwicklung der Lebewesen, gibt aber zu, daß auch die einstammige Entwicklung noch mit dem christlichen Glaubensstandpunkt vereinbar wäre, wenn nur der Mensch der Seele nach in die Entwicklung nicht mit einbezogen werde. Auch die Entstehung des menschlichen Körpers auf dem Wege der Entwicklung verstoße noch nicht gegen den Glauben.

Was der Verfasser über das Verhältnis des Glaubensstandpunktes zur Entwicklung sagt, ist korrekt. Nur bezüglich des letzten Punktes müssen wir bemerken, daß die auf den menschlichen Körper angewandte Entwicklung zwar nicht gegen ein ausdrückliches Dogma ist, aber dennoch eine Lehre enthält, die der doctrina communis Patrum ac Theologorum entgegen zu sein scheint (vgl. G. Van Noort, De Deo creatore² 1912; nr. 171 sqq.) und deswegen auch von der kirchlichen Autorität nicht geduldet wurde. Vgl. das Provinzialkonzil von Köln 1860, tit. IV, c. 14; die Erklärung M. D. Leroys vom 27. Februar 1895, Civiltà catt. S. 17, t. 5, p. 49; S. 18, t. 6, p. 75 sqq; desgleichen die Erklärung des Bischofs Bonomelli von Cremona vom 22. Oktober 1898, Civiltà, S. 17, t. 4, p. 362 und den Brief J. A. Zahms vom 31. Mai 1899, Fortnightly Review, Jan. 1900, p. 37; insbesondere die Entscheidung der Bibelkommission vom 30. Juni 1909, Acta Apost. Sedis I, 567 sqq. Übrigens ist diese Lehre philosophisch unmöglich. Denn wenn einmal zugegeben wird, daß der Mensch durch seine geistige Seele eine von allen Tieren vollständig verschiedene Art bildet, dann kann nie und nimmer durch die tierische Zeugungstätigkeit die für die menschliche Seele erforderliche Stoffdisposition im Körper hervorgebracht werden. Vgl. Gredt,

Elementa philos. arist.-thom. I² p. 496. — P. Aigner macht auch in übertriebener Weise Augustinus zum Vertreter der Entwicklungstheorie. Eine Entwicklung der Sternensysteme aus einer chaotischen Materie hat Augustinus nicht gelehrt, sondern im Gegenteil lehrte er, daß Gott ursprünglich alles zumal fix und fertig geschaffen habe. Unter den alten Kirchenschriftstellern könnte Gregor von Nyssa als Vertreter dieser Ansicht angeführt werden. Denn dieser lehrt in seiner Schrift über das Sechstagewerk, daß Gott der von ihm geschaffenen chaotischen Materie eine Kraft mitgeteilt habe, durch deren Wirken, ohne erneuten besonderen Eingriff Gottes, die wunderbare Ordnung des Weltalls entstanden sei. Ebenso hat auch Augustinus die Entstehung der verschiedenen pflanzlichen und tierischen Typen weder durch eine monophyletische noch durch eine polyphyletische Entwicklung erklärt. Das einzige, was sich aus den angeführten Texten ergibt, ist die augustinische Urzeugung, welche sich, wie P. Aigner sehr gut ausführt, himmelweit von der durch die ungläubige Naturwissenschaft angenommenen Urzeugung unterscheidet: Gott hat, nach St. Augustin, dem anorganischen Stoff Keimkräfte mitgeteilt, durch deren Wirken im Laufe der Zeit die verschiedenen Arten der Lebewesen entstanden sind. P. Aigner selbst tritt mit großer Wärme für diese Entstehungsweise der Organismen ein, wohl mit Unrecht, da sie eine wenig naturentsprechende Erklärung ist und ein perennierendes Wunder postuliert. Denn daß eine vitale Keimkraft dem anorganischen Stoffe anhafte, ist nicht naturentsprechend, wohl aber der Eingriff Gottes, der freilich nicht anthropomorphistisch zu fassen ist.

P. Aigners Schrift empfiehlt sich durch ihre klare, leichtfaßliche, allgemein verständliche Darstellungsweise.

2. Frank will die Entwicklungstheorie im Lichte der Tatsachen darlegen, gesondert von allen willkürlichen Postulaten, mit denen sie mannigfach verquickt wird. Im ersten Abschnitt legt der Verfasser die allgemeine (paläontologische) Grundlage der Abstammung dar; der zweite Abschnitt bestimmt das Erklärungsgebiet der Entwicklungshypothesen; der dritte Abschnitt behandelt die Entwicklungshypothesen selbst; nach kritischer Würdigung des Lamarkismus und Darwinismus werden die Anhaltspunkte für eine zulässige Entwicklungshypothese dargelegt. Diese Entwicklung, die durch die Tatsachen wahrscheinlich gemacht wird,

ist nicht eine einstammige, sondern eine vielstammige. Ganz unmöglich ist die Entwicklung des Organischen aus dem Unorganischen, ebenso die Entwicklung des Tieres aus der Pflanze. Ja, „wir sind bei dem heutigen Stande unseres Wissens nicht berechtigt, die Stämme und Klassen des Tier- und Pflanzenreiches unter sich in einen genetischen Zusammenhang zu bringen“ (p. 80). Die Organismen sind veränderlich sowohl plötzlich, durch Mutation, als auch allmählich, durch allmähliche Anpassung, ebenso regressiv durch Rückbildung der Organe (Parasiten). Die Veränderungen überschreiten jedoch nicht die Grenzen der Stämme und Klassen. „Es entstehen wohl neue Arten, Gattungen und selbst Familien, aber keine Tiere und Pflanzen mit ganz abweichendem Bauplan und höherer Gesamtorganisation. Bei den Parasiten bleibt wenigstens ein Teil der Embryogenie unverändert“ (p. 154).

Das mit fachmännischer Sachkenntnis geschriebene Buch empfiehlt sich sehr dem Philosophen zur Orientierung.

Bei Abgrenzung des Erklärungsgebietes der Entwicklungshypothesen hätten wir noch eine weitere Aufstellung gewünscht: Wie nämlich das Organische nicht aus dem Anorganischen und das Tier nicht aus der Pflanze entstehen kann, so kann auch ein Sinn nicht aus einem anderen entstehen. Die verschiedenen Sinne können nicht aus einer unvollkommenen Sensibilität sich herausdifferenzieren und es kann überhaupt ein Sinn nicht aus dem anderen entstehen, da sie wesentlich voneinander verschieden sind. M. Ettlingers Ausführungen im gegenteiligen Sinne („Der Anpassungscharakter der spezifischen Sinnesenergien nach seiner erkenntnistheoretischen Tragweite“ in „Abhandlungen aus dem Gebiet der Philosophie und ihrer Geschichte“, Festschrift zum 70. Geburtstag v. Hertlings, 1913. „Der Anpassungscharakter der spezifischen Sinnesenergien im Lichte der vergleichenden Psychologie“, Philos. Jahrb. 1913, p. 44 ff.) sind geeignet, erst recht die Unmöglichkeit dieser Entwicklung darzutun. Es kann somit ein Tier, dem Gesicht und Gehör zukommt, sich nicht aus einem solchen entwickeln, dem diese Sinne abgehen. Freilich ist hier ein regressiver Prozeß möglich. Die Sinne können zurückgebildet werden, wie wir dies bei den Parasiten sehen.

3. Prochnow ist Neulamarkianer. Er will jedoch vor allem die Lamarkianischen Theorien der aktiven Anpassung

historisch darstellen in ihrer Beziehung zu Schopenhauer: Das Bedürfnis ist die Ursache der Entstehung eines Organes, sagt Pauly nach Lamark. Ähnlich Schopenhauer: Die Katze wollte kratzen und bekam Krallen. Schopenhauer ebenso wie Lamark und Pauly setzen als Ursache des Entstehens der organischen Gestaltung in den Lebewesen ein inneres, psychisches zweckstrebiges Prinzip: Den Willen, das Bedürfnis. Dadurch jedoch, daß Pauly dieses Prinzip als ein erkennendes, urteilendes ansieht, steht seine Theorie höher als die Schopenhauersche; denn der blinde Wille Schopenhauers erklärt das Entstehen des Zweckmäßigen nicht genügend. — Prochnow akzeptiert somit die Theorie der aktiven Anpassung Paulys, die er aber durch die passive Anpassung ergänzen will. „Denn der Organismus ist nicht nur Schöpfer, sondern auch Geschaffenes, nicht nur aktiv, sondern auch passiv; daß der Organismus will und aktiv ist, schließt keineswegs aus, daß mit ihm vieles geschieht, was er nicht will; er kann sich anpassen und kann angepaßt werden", p. 71. Darum muß der Psychovitalismus, d. h. die aktive Anpassung, kraft derer das erkennende psychische zweckstrebige Prinzip sich selbst von innen heraus schöpferisch anpaßt, vervollständigt werden durch den Darwinismus, durch das mechanische zufällige Angepaßtwerden von außen vermittels Selektion und Kampf ums Dasein.

Den so modifizierten Psychovitalismus verteidigt der Verfasser jedoch nur als Hypothese, weil der Vitalismus überhaupt sich nicht beweisen lasse, nie über den Wert einer Hypothese gebracht werden könne. Denn „sobald wir unsere Aussagen auf das Gebiet der Ursachen und Kräfte erstrecken, begeben wir uns in das Gebiet der Hypothese, wir werden Metaphysiker, ob wir es wissen oder nicht, selbst wenn wir vorher versicherten, wir wollten auf dem einzigen ametaphysischen Standpunkte, nämlich dem des Solipsismus, stehen bleiben", p. 52 f. Diese Worte offenbaren einen subjektivistischen Standpunkt, der sich selbst ad absurdum reduziert, da er ganz notwendig zum Solipsismus und vollständigen Skeptizismus führt. Wenn es dem Verfasser gelänge, diesen Standpunkt zu überwinden, dann würde er wohl einsehen können, daß sich aus den beobachteten Tatsachen das in den Organismen tätige Lebensprinzip mit Notwendigkeit dartut; er würde außerdem einsehen, daß es eine über die ganze Natur transzendente schöpferische

intelligente Ursache gibt und es somit nicht notwendig ist, mit Pauly das die Organismen gestaltende plastische Prinzip als mit Intelligenz ausgestattet zu denken, da eben jene transzendente Intelligenz die Dinge ihren Zwecken entgegen bewegt durch die ihnen mitgeteilte Natur und deren Kräfte.

4. Eleutheropulos steht auf dem Standpunkt einer monistisch-materialistischen Entwicklungstheorie. Ausgehend von dem organisch vollständig undifferenzierten Plasma läßt er die Sinnestätigkeit und weiter auch das Denken durch mechanische Entwicklung entstehen. Aus der chemischen Reaktionsfähigkeit entsteht die Reizbarkeit als Modifikation der Reaktionsfähigkeit, aus der Reizbarkeit entsteht in derselben Weise die Empfindung. Die verschiedenen besonderen Reizbarkeits- und Empfindungsarten differenzieren sich aus der allgemeinen einfachen Reizbarkeit heraus. — Ohne Subjekt kein Objekt, lautet der erkenntnistheoretische Grundsatz des Idealismus. Als konsequenter Materialist dreht Eleutheropulos diesen Satz um: Kein Subjekt ohne Objekt. Entsteht ja das Subjekt, das Psychische durch den Reiz des Objektes aus dem Physischen, aus der Reizbarkeit und weiter aus der chemischen Reaktionsfähigkeit. — Das Denken ist substanzbildendes und kausalverknüpfendes Erkennen. Die Substanzbildung ist einheitliche Zusammenfassung von mehreren Reizen. Grund dieser einheitlichen Zusammenfassung ist eben das objektive Zusammensein der Reize, das geschlossene Zusammensein der Reizursachen. Diese verschiedenen Reize sind eben objektiv zusammengegeben und werden somit auch zusammen in einer Einheit aufgefaßt. Aber woher die dem Substanzbegriff innewohnende Notwendigkeit der Verknüpfung? Woher der subjektive Zwang in solcher Einheit zusammenzufassen? Die einheitliche Zusammenfassung stellt sich uns dar als notwendig, als mit Notwendigkeit behaftet. Diese Notwendigkeit ist ein rein subjektiver Zwang, entstanden aus einer Anpassung des Gehirns an die Umgebung. Weil diese Reizursachen sich tatsächlich zusammenfanden, ist das Gehirn so gebildet worden. „Die Gehirntätigkeit kann nicht anders sein, als wie sie sich durch die Einwirkung der Umgebung ausbildete“, p. 120. Das Gehirn muß folglich so vorstellen. Aus diesem Zwang fließen auch die Sätze der Identität und des Widerspruches. Es handelt sich um einen Zwang im Gehirn, in

Einheiten zu denken. „Ob dem Zwang im Subjekte bei seiner Anwendung auf die objektive Welt eine Objektivität entspricht oder nicht, geht das erkenntnistheoretische Problem nichts an", p. 121. Ähnlich wie die Substanzbildung wird auch die Kausalverknüpfung erklärt. Ob dem „Müssen" im Kausalitätsgesetz auch unabhängig vom Subjekte eine Realität entspricht, dies kommt hier nicht in Betracht; denn ob so oder anders, bleibt das Problem für die Erkenntnistheorie das gleiche: Die Notwendigkeit in der Kausalität ist zunächst ein wegen der Anpassung der Gehirntätigkeit entstandener Zwang.

Diese Darlegungen über den Denkprozeß entheben uns wohl jeglicher Kritik. Wenn es belanglos ist, ob dem logischen Zwang eine objektive Gültigkeit entspricht, dann ist es auch belanglos, ob den genetisch-logischen Untersuchungen des Eleutheropulos eine objektive Gültigkeit entspricht oder nicht. Es kann daher dem Verfasser damit jedenfalls nicht ernst gemeint sein.

III. **Dr. Hermann Leser: Einführung in die Grundprobleme der Erkenntnistheorie.** Leipzig, Veit u. Comp. 1911. VIII u. 284 p.

Die Schrift ist aus Ferienkursvorträgen hervorgegangen. — Von Kant ausgehend, dessen Lehre ausführlich und stufenweise dargelegt wird, geht Leser über Kant hinaus, indem er dessen Transzendentalphilosophie folgerichtig bis zum absoluten Idealismus durchführt. Das Ding an sich ist ein nichtssagendes Rudiment. Das (absolute) Denksubjekt schafft die streng notwendige allgemeingültige Objektivität nach absolut gültigen immanenten Gesetzen. Nach dem Vorbilde Kants soll auch die praktisch wertende Stellungnahme Objektivität schaffen, obschon der Dualismus von theoretischer und praktischer Vernunft, so wie er bei Kant unmittelbar vorliegt, nicht richtig ist. Vom Standpunkt dieses wertenden Denkens aus könnte auch der Ausbau einer Metaphysik aufgenommen werden, obschon die Metaphysik noch „Zukunftsmusik" ist. Leser wird nicht müde in seinem Kampf gegen die „naive" Annahme transzendenter, dem erkennenden Subjekt unabhängig gegenüberstehender Gegenstände. Aber ebenso unermüdlich betont er die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der (immanenten) Erkenntnis-

gegenstände. Sie sind eben durch ihre Notwendigkeit unterschieden von bloß zufälligen, subjektiven Zuständen. Uns kommt, vom Standpunkte des Verfassers, der Glaube an die Allgemeingültigkeit von Erkenntnisgegenständen sehr naiv vor. Wenn transsubjektive Erkenntnisgegenstände Täuschung sind, warum soll denn die Allgemeingültigkeit nicht ebenfalls ein Trug sein? Durch seine Grundsätze wird Leser notwendig zum vollständigen Skeptizismus und Nihilismus geführt.

IV. **Dr. Oskar Renz: Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin.** Münster i. W., Aschendorff 1911. VI u. 240 p.

Die Synteresis ist dem hl. Thomas die Anlage zur Erkenntnis der praktischen Grundsätze. Diese Anlage, obwohl keimhaft angeboren im natürlichen Verstandeslichte, ist dennoch eine erworbene Anlage, die aber jeder zum Vernunftgebrauch gelangende Mensch erwirbt dadurch, daß er die ersten Begriffe der moralischen Ordnung vermittels der Sinneserkenntnis gewinnt. Die Synteresis selbst ist wieder der Keim der ganzen moralischen Person, denn sie enthält in sich der Kraft nach die ganze Moral und das ganze Tugendleben. Verfasser betrachtet im ersten Hauptteil seiner Arbeit die Synteresis in ihrer Natur, Ursache und Wirkung. Im zweiten Hauptteil behandelt er die Synteresis in den verschiedenen Zuständen des Menschen, im Zustand der Urgerechtigkeit, der gefallenen und der erlösten, übernatürlich erhobenen Natur. — Die Schrift gibt getreu die Lehre des hl. Thomas und tritt auch für diese Lehre mit Wärme ein.

Der Verfasser berührt auch die Frage nach der Stellung des hl. Thomas zu den Moralsystemen des Probabilismus, Probabiliorismus usw. Er glaubt, dem hl. Thomas seien alle diese Systeme vollständig fremd gewesen, seine Moral sei eine Tugendlehre, p. 174 f. Hierzu sei bemerkt, daß wohl die Moral des hl. Thomas mehr bejahend vorgeht als unsere heutigen kasuistischen Lehrgebäude: sie will vor allem die in der Synteresis angelegten Tugendkeime entwickeln — und dies ist gewiß ein Vorteil, so wie es auch ein Vorteil ist, daß die Moral beim hl. Thomas in engem Zusammenhang mit ihren dogmatischen Voraussetzungen ausgeführt

wird. Allein auch Thomas anerkennt den Grundsatz, daß das zweifelhafte Gesetz nicht binde, wenn man es nicht kennen kann und nicht verpflichtet ist, es zu kennen, wie Verfasser ja selbst p. 142 ff. hervorhebt.

Die sprachliche Darstellung ist leicht verständlich, jedoch mit Fremdwörtern ganz durchsät.

V. **Dr. Jakob Koschel: Das Lebensprinzip.** Ein historischer und systematischer Beitrag zur Naturphilosophie. Mit Begleitwort von P. E. Wasmann S. J. Köln, Bachem 1911. XV und 153 p.

Die Schrift beschäftigt sich ausschließlich mit dem vegetativen Leben. „Das Charakteristikum des Lebens ist teleologische Selbstbetätigung" (p. 6). Der sogenannte „ältere" Vitalismus glaubt diese endgültig erklären zu können durch die Annahme einer Lebenskraft. Diese Kraft, welche den lebenden Stoff durchdringt, soll letzter Grund der in ihm zutage tretenden Lebenstätigkeiten sein. Der Mechanismus hingegen versucht das Lebewesen einzig durch die physischen und chemischen Kräfte zu begreifen mit Ausschluß jedes Lebensprinzips. Der Neovitalismus betont hinwiederum die Unmöglichkeit einer solchen rein physiko-chemischen Erklärung. Er stellt Dominanten, Entelechien auf, welche über den physischen und chemischen Kräften stehen und diese teleologisch leiten sollen. Bei den meisten Vertretern des Neovitalismus ist jedoch dieser mit einem idealistischen Pantheismus mehr oder weniger verquickt. Ebenfalls auf pantheistischer Grundlage stehen die Psychovitalisten, welche jegliche Lebenstätigkeit, auch die rein pflanzliche, aus einem mit Erkenntnis und Streben begabten Lebensprinzip erklären wollen. — Nach Darlegung und Widerlegung dieser Ansichten verteidigt der Verfasser die aristotelisch-scholastische Lehre über das Lebensprinzip. Die mechanistische Ansicht wird dem wesentlichen Unterschied, der zwischen unbelebtem und belebtem Stoff waltet, nicht gerecht. Desgleichen ist sie unfähig, die teleologische Richtung der Kräfte im lebenden Stoff zu erklären. Eine Kraft, wie der sogenannte „ältere" Vitalismus annimmt, kann ebenfalls nicht der letzte Grund sein, aus dem das Lebewesen zu erklären ist. Er muß vielmehr, wie Aristoteles lehrt, ein substantielles Prinzip, eine substantielle Formalursache sein, welche mit dem Stoff substantiell vereinigt, diesen und dessen physische und chemische Kräfte beherrscht und zu höherer Betätigung erhebt. Dieses Prinzip vollbringt unbewußt seine verwickelten teleologischen Leistungen, setzt jedoch einen mit Vernunft begabten Welturheber voraus.

Die Beweisführungen des Verfassers sind überzeugend. Insbesondere ist die innere Zweckstrebigkeit des pflanzlichen Lebens dem Mechanismus gegenüber recht gut dargetan. Um so mehr müssen wir bedauern, daß Koschel die aristotelische Lehre über das Lebensprinzip nicht in ihrer ganzen Tiefe erfaßt hat. Ihm „scheint die Vereinigung von Materie und Form beim Organismus auch dann noch hinreichend enge zu sein, wenn man die Urmaterie aus dem Spiele läßt und das Atom mit seiner bisherigen Wesensform dem höheren Lebensprinzip unterstellt" (p. 123). Allein so entsteht eine Vereinigung, die nicht enger ist als die zwischen Fährmann und Nachen, eine Ansicht, die

eben zwei Seiten vorher unter Platos Namen angeführt und abgelehnt wurde. Das Lebensprinzip ist nicht mit dem Stoff verbunden wie der Fährmann mit dem Nachen oder wie der Mensch mit den Kleidern, in denen er steckt, oder wie ein Dämon mit einem Besessenen. Die Verbindung ist eben eine substantielle, die nur dadurch zustande kommt, daß das Lebensprinzip der erste Akt, die erste Vollendung des Stoffes ist, wie Verfasser (p. 123) ja selbst, nach Aristoteles, sagt. Auch die Schwierigkeiten, die Koschel gegen diese streng durchgeführte aristotelische Fassung des Lebensprinzips erhebt, beruhen auf Mißverständnissen. Das Lebensprinzip als höhere Form enthält in sich eminenter formaliter die verschiedenen Formen der Elemente, aus denen, chemisch gesprochen, der lebende Körper zusammengesetzt ist, so wie die einfache Menschenseele eminenter formaliter das Pflanzliche und Sinnliche in sich enthält. Das Lebensprinzip bestimmt somit als substantielle Form die verschiedenen ungleichartigen Teile des Körpers auch in substantiell verschiedener Weise: Die Eiweißteile insofern es selbst eminente Eiweißform ist, die Lecithinteile, insofern es Lecithinform ist usw. Daher ist die Ungleichartigkeit des lebenden Körpers nicht bloß akzidentell, sondern auch substantiell. Jedes Körperteilchen hat seine eigene substantielle und akzidentelle Bestimmtheit und die ihm zukommenden chemischen Kräfte. Aber alle diese substantiell und akzidentell verschiedenen Teile haben im lebenden Körper weder substantielle noch akzidentelle Selbständigkeit: Sie bilden nur eine Substanz, weil alle von einer und derselben substantiellen Form, vom Lebensprinzip informiert sind, dessen Einfluß auch die chemischen Kräfte vollständig unterworfen sind. Hört dieser Einfluß auf (beim Tode), dann werden die Kräfte selbständig. Mit der akzidentellen Selbständigkeit der Kräfte ist auch die Bedingung für die substantielle Selbständigkeit der Substanzteile gegeben, die allsogleich aufhören, vom Lebensprinzip substantiell bestimmt zu werden und nun ihre eigenen substantiellen Formen haben, welche den jedesmaligen chemischen Kräften entsprechen. — Mit Unrecht lehnt Koschel auch die besonderen Lebenskräfte (die nutritiva, augmentativa und generativa der Scholastiker) ab. Das Lebensprinzip als substantielles Prinzip kann seinen Einfluß auf die chemischen Kräfte nicht unmittelbar ausüben. Daher ist es unbedingt notwendig, zur Erklärung des Lebensprozesses im lebendem Körper außer dem (substantiellen) Lebensprinzip und den physischen und chemischen Kräften auch Lebenskräfte anzunehmen, welche den chemischen Kräften übergeordnet sind und diese leiten. Die Substanz und die substantielle Form ist nicht unmittelbar tätig, sondern durch ihre Akzidentien, ihre Kräfte. Auch müssen die Akzidentien, die Kräfte der Substanz, entsprechen. Wenn also die lebende Substanz wesentlich höher steht als die nicht lebende, dann muß sie auch eigene, ihr entsprechende (Lebens-) Kräfte haben. Auch Tilm. Pesch, auf den sich der Verfasser des öfteren beruft, nimmt diese Kräfte an. Vgl. Pesch, Institutiones psychol. nr. 435 sqq. Dabei bleibt bestehen, was Koschel gegen den sogenannten „älteren“ Vitalismus mit Recht hervorhebt, daß der pflanzliche Lebensprozeß durch die physischen und chemischen Kräfte zu erklären ist, jedoch insofern diese durch das Lebensprinzip mittels der vitalen Kräfte teleologisch gerichtet werden.

---

# DIE STELLUNG DES PSYCHOPHYSISCHEN PARALLELISMUS ZUM ALLGEMEINEN KAUSALITÄTSPRINZIP UND ZU DEN TATSACHEN DES ALLTAGSLEBENS

Von Dr. ERNST HERZIG

Die Verteidiger der Theorie des psychophysischen Parallelismus berufen sich darauf, daß eine Kausalität zwischen so verschiedenen Seinsarten, wie sie im Physischen einerseits und im Psychischen anderseits sich darstellen, unbegreifbar sei, weil wir die Art ihres Wirkens uns nicht vorstellen können. Es wird also die Vorstellbarkeit eines Vorganges zum Kriterium seiner Möglichkeit gemacht.

Zunächst könnte man sich demgegenüber einfallen lassen, den Satz zu betonen: Contra factum non valet argumentatio.

Eine Übersicht über die Darlegungen des Beweises macht es nun klar, daß eine ganz willkürliche Einschränkung der gebrauchten Worte stattfindet, indem man unbegreifbare Kausalität gleich unvorstellbare (nicht anschauliche) Kausalität setzt. Aber selbst dann, wenn wir diese Willkürlichkeit übersehen wollten, ist für die Parallelisten das Spiel verloren. Denn es ist doch wiederum nur eine willkürliche Annahme, daß die Kausalität zwischen gleichartigen Dingen zu begreifen sei. Die größere Anschaulichkeit kausaler Einwirkungen zwischen den materiellen Dingen hat bei einseitiger Schätzung und Überschätzung der naturwissenschaftlichen Errungenschaften zu einer Unterstellung dieses Begriffes der Anschaulichkeit für den der Begreifbarkeit herhalten müssen. „Es ist ein ebenso großer, wie gewöhnlicher Irrtum“, sagt Schopenhauer, „daß die häufigsten, allgemeinsten und einfachsten Erscheinungen es wären, die wir am besten verstünden, da sie doch vielmehr nur diejenigen sind, an deren Anblick und unsere Unwissenheit darüber wir uns am meisten gewöhnt haben. Es ist uns ebenso unerklärlich, daß ein Stein zur Erde fällt, wie daß ein Tier sich bewegt.“ Bei Hume hat dieses Unvermögen, eine Kausalität zwischen gleichartigen Vorgängen zu begreifen, zur Leugnung jeder Kausalität überhaupt geführt. (Ich sage damit nicht, daß ich diesen Standpunkt Humes teile, sondern ich will nur klarlegen, daß der der Parallelisten in dieser Sache nicht so klar ist, wie

die es nahelegen wollen; denn sonst wäre ein Denker wie Hume sicher zu einem anderen Resultate gekommen.) Lotze meint, daß wir nie angeben werden können, wodurch das Wirken überhaupt zustande kommt. Nichts werde unsere Wissenschaft leisten können, als daß sie genau die Bedingungen aufsucht, unter denen dieses unbegriffene und unbegreifbare Wirken entsteht; und wie großartig und wichtig ihre Leistungen in der Entwirrung und Zergliederung verwickelter Zusammenhänge sein mögen, wenn sie die einfachen Wechselwirkungen erreicht hat, auf deren Zusammensetzung sie jenes Mannigfaltige zurückführt, wird sie überall bekennen müssen, daß der eigentliche Akt des Wirkens in allen denkbaren Fällen seines Vorkommens uns gleich unerklärbar bleibt. Es muß also zugegeben werden, daß wir das Wie der Wirkungsvorgänge nicht begreifen können. Die Schwierigkeiten, die sich der Begreiflichkeit des Wirkens der Dinge gegenüberstellen, die zum Forschungsgebiete der Naturwissenschaften gehören, sind sicher dieselben, wie jene, welche die Wechselwirkung zwischen Physischem und Psychischem zu überwinden hat. Hier wie dort wird von uns verlangt, daß wir uns bei der einfachen, aber unumstößlich sicheren Tatsache der Erfahrung bescheiden.

Wenn die Parallelisten ferner betonen, daß eine Wechselwirkung auf den genannten Gebieten deswegen nicht statthaben könne, weil eine solche zwischen Ausgedehntem und Unausgedehntem, zwischen Räumlichem und Unräumlichem undenkbar sei, so wird der Hinweis auf einen Fehler der Kartesianischen Philosophie notwendig. Dieselbe lehrte nämlich, daß das Wesen der Körper in der Ausdehnung liege. Leibnitz betonte demgegenüber richtig, die Ausdehnung setze etwas voraus, was ausgedehnt sei. Es muß festgelegt werden, daß die Unbegreiflichkeit einer Wechselwirkung zwischen Ausgedehntem und Unausgedehntem kein Grund sein darf, die Möglichkeit einer solchen zu leugnen und eine Lehre, die sich durch volle Übereinstimmung mit aller Erfahrung als Wahrheit beweist, gegen eine andere hintanzusetzen, die durch die Unmöglichkeit schon der einfachsten Konsequenzen als Unwahrheit gestempelt ist; denn nicht so sehr die Gleichartigkeit der Elemente oder der Prozesse, als die Allgemeinheit und die Einheitlichkeit der letzten und höchsten Gesetze

ist es, die wir von einem einheitlichen Weltganzen verlangen müssen.

Wenn man nun allerdings mit Deskartes und Spinoza an dem erwähnten Satze festhalten will, dann dürfte zu bedenken sein, ob eine Materie, welche mit bloßer Ausdehnung identisch sein soll, überhaupt eine Wirkung auszuüben imstande sei. Ich verneine diese Frage, weil die Materie damit ihrem Wesen nach zu einem Nichts wird; denn Ausdehnung ohne Ausgedehntes ist Nichts. Die Wirkungen der Materie können also auf keinen Fall bloß aus der Räumlichkeit derselben erklärt werden. Ein Argument, welches aus dem Begriffe Materie-Ausgedehntheit als notwendigem Bestandteil einer Prämisse einen Schluß aufbaut, ist hinfällig.

Das allgemeine Kausalitätsprinzip sagt über die Ursachen, aus denen bestimmte Vorgänge zu erklären sind, gar nichts aus. Sein Inhalt ist nur der: alle Veränderungen müssen eine adäquate Ursache haben. Welche Ursachen aber im einzelnen Falle vorhanden seien, kann nur an der Hand der Erfahrung festgestellt werden. Dementsprechend läßt sich auf Grund dieses Prinzips nicht die Frage entscheiden, ob alle physischen Vorgänge aus physischen Ursachen zu erklären sind. Diese Ansicht läßt sich aufrecht halten nur dann, wenn der Begriff der Kausalität mit dem der Naturgesetzlichkeit, so wie derselbe vielfach gelehrt wird, identisch gesetzt wird. Beide Begriffe haben aber einen ganz verschiedenen Inhalt. Das allgemeine Kausalgesetz bleibt in Geltung, wenn auch das Gesetz der physikalisch-chemischen Kausalität nicht zu Recht bestände. Der Begriff des von der Naturwissenschaft geschaffenen Kausalitätsbegriffes ist dem des allgemeinen Kausalitätsbegriffes nicht beigeordnet, sondern untergeordnet. Er steht zu letzterem in jenem Verhältnisse, wie ein Art- zum Gattungsbegriffe. Die Gleichsetzung der beiden Begriffe ist eine petitio principii.

Außer Stumpf nenne ich Külpe, Rehmke, Erhardt, Wentscher, Gutberlet und Höfler als solche, welche die Ansicht vertreten, daß das Kausalitätsprinzip an sich der Annahme psychophysischer Wechselwirkung nicht im Wege stehe.

Aus dem Prinzipe des zureichenden Grundes entspringt die Forderung, daß alles, was wir als seiend erkennen, aus einem Realgrund seines Seins und Soseins als

notwendig begriffen werde; darum hat diese Forderung die Voraussetzung, daß alles Gegebene einen außer sich liegenden Grund seines Seins hat, wenn es kein absolutes Sein repräsentiert. Alles nicht Absolute hat Beschränktheit, also ein Nichtsein, als dessen Grund eben nicht sein Sein angesprochen werden darf. Die Beschränkung, die Begrenzung seines Seins muß also ihren Grund in einer äußeren realen Grundursache haben. Welcher Art nun dieser Grund ist, wird durch das allgemeine Kausalitätsprinzip nicht bestimmt; der kann liegen in dem Verhältnisse zu äußeren Ursachen, aber auch in dem Wesen der Dinge selbst, durch welches ihre Tätigkeiten nach seinem inneren Gesetze bestimmt werden.

Der Begriff der Ursache hat zu seiner notwendigen Voraussetzung die Vorstellung des lebendigen Wirkens, wie es in konkreten Einzelfällen sich darstellt. Im Begriffe der Ursache erscheint dann die Vorstellung des Wirkens mit der des wirkenden Dinges verschmolzen; und zwar nicht, wie Hume meinte, im Sinne einer einfachen zeitlichen Folge des Wirkens und des Gewirkten, sondern in dem des Hineingreifens der Tätigkeit des einen Dinges in die Sphäre eines anderen. Es haben Parallelisten mit Hume gemeint, der Begriff der Kausalität sei mit dem der zeitlichen Folge erschöpft. Die Beobachtung regelmäßiger Sukzession ist aber nicht imstande, den Begriff des Wirkens zu erzeugen, der eben mehr enthält als die bloße Sukzession. Der Begriff des Wirkens enthält gegenüber dem der Sukzession ein ganz neues Moment, von welchem in den einzelnen Fällen, die sich wiederholen, keine Spur vorhanden ist. Dieses Moment liegt in der räumlichen und zeitlichen Kontinuität von Veränderungen, die an verschiedenen Dingen vorgehen. Wirken besagt also den realen Grund zu der Zusammenfassung zur Einheit, welche unser Selbstbewußtsein zwischen zwei regelmäßig räumlich und zeitlich zusammenhängenden Vorgängen vollzieht.

Die weitere Frage nach den wirkenden Ursachen beantworten die Aristoteliker mit der Unterscheidung zwischen von innen herauskommenden und von außen herantretenden Wirkhandlungen. Für die ersteren ist unser eigenes Wollen das Beispiel. Hier liegt der Ursprung des Begriffes der Kraft, des Vermögens. Aber weder der Satz, daß alles seine äußere Ursache hatte, noch jener, daß alles als not-

wendige Entwicklung eines Wesens aus innerer Kraft begriffen werden müsse, kann die Geltung eines allgemeinen und denknotwendigen Prinzips beanspruchen; nur das Prinzip, überhaupt alles Gegebene müsse seine Ursache haben, legitimiert sich als ein solches durch die Natur unseres Denkens. Die bestimmten Vorstellungen aber von den Regeln, nach welchem Dinge und ihre Veränderungen auf bestimmte Ursachen bezogen werden müssen, können sich erst an dem Material unserer Wahrnehmungen bewähren. In welcher Weise also der Kausalbegriff auf die gegebenen Dinge anwendbar ist, ist eine Frage, die aus dem allgemeinen Kausalitätsprinzipe nicht beantwortet werden kann, weil sie mit Begriffsmomenten nichts zu tun hat, sie ist eine Tatsachenfrage; die Beantwortung durch die Tatsachen aber fällt schon bei der oberflächlichsten und in gleicher Weise bei der tiefsten Betrachtung nicht in dem Sinne aus, daß materielle Elemente nur zu solchen Elementen, die wir nur durch materielle Eigenschaften bestimmt finden, in Kausalnexus stehen.

Die Logik der Tatsachen führt zum Schlusse, daß ebenso wie die Außenwelt als eine Fülle körperlicher Wesen zu verstehen ist, die Innenwelt nur ein geistiges Einzelwesen sein könne. Demgegenüber steht die Annahme der Parallelisten, daß die Vorgänge der Innenwelt, also die psychischen Vorgänge, mit denen durch unsere äußeren Sinne vermittelten unvergleichbar seien; trotzdem suchen alle Parallelisten den zwingenden Schluß aus dieser Prämisse zu kürzen und statt die Selbständigkeit der materiellen Wesen und eine solche der geistigen anzunehmen und daraus den Schluß einer Wechselwirkung zwischen Körperwelt und Seele als einzig zu Recht bestehend anzuerkennen, verlieren sie sich in unhaltbare, mystische Phantasien.

Diese Ansicht, daß Leib und Seele zwei Einzelwesen seien, bildete bis in das 17. Jahrhundert allen Philosophen eine unumstößliche Tatsache. Auch die damaligen Materialisten hielten daran fest; nur bezüglich der Entstehung der geistigen Seele aus dem ungeistigen Körper trennten sie sich von der Majorität, wie auch eine nicht besonders große Zahl die umgekehrte Ansicht des Ursprunges des Körperlichen aus dem Geistigen vertrat. Im 17. Jahrhundert begann die Propagation eines neuen Lehrbegriffes

vom Wirken, der in der Folgezeit eine Umwälzung der bisherigen Anschauung vom Verhältnisse zwischen Leib und Seele zur Folge hatte. Man behauptete, ein Wirken sei überhaupt nur zwischen gleichartigen Wesen möglich. Die Vertreter einer mechanistischen Weltanschauung verrannten sich in den Fehler, daß sie aus der zweifellos feststehenden Tatsache des Wirkens der materiellen Dinge aufeinander, die eben gleichartige sind, den Schluß zogen und zum Gesetze der Natur überhaupt machten: Wirken, d. h. Ursache sein für das Auftreten einer Veränderung an einem Wesen ist nur möglich, wenn das wirkende Wesen dem die Wirkung erleidenden Wesen gleichartig ist.

Keine Verschiedenheit der Ursache und der Wirkung und sei sie noch so groß, kann ein logisches Hindernis bilden, zwischen denselben ein Kausalverhältnis anzunehmen. Die Nichtbeachtung dieses erkenntnistheoretischen Grundsatzes gibt allen, auch den modernsten Ausführungen gegen die Kausalwirkung zwischen Physischem und Psychischem die scheinbare Stärke gegenüber jenen, welche an der erfahrungsgemäßen und unwiderlegbaren festen Tatsache der Gebundenheit des Seelischen an die körperliche Organisation festhalten und die Wechselwirkungslehre verteidigen. Eben deshalb aber muß die Hilfshypothese, daß diejenigen Vorgänge, auf welche durch psychische gewirkt werden soll, gerade ihrerseits ebenfalls psychische sein müssen, als eine entbehrliche Zutat zur Hypothese bezeichnet werden.

Es bedeutet auch die Annahme der Kantschen Erkenntnistheorie keinen Fortschritt gegen die Wahrheit hin. Kant hat zwischen die geistige Seele und die materiellen Erscheinungen das Ding an sich eingeschoben. Von diesem Dinge an sich behauptet Kant, daß es zeit-, raum- und kausalitätslos sei, daß es als etwas Psychisches gedacht werden müsse. Es ist nun wiederum nicht zu begreifen, wie dieses Ding an sich eher wie die Seele, mit der es doch das Attribut des Geistigen gemeinsam hat, vom Leibe eine Einwirkung erfahren soll. Einzig aus dem Grunde der Immaterialität leugnet man die gegenseitige Beeinflussung zwischen Leib und Seele im Sinne der Wechselwirkung. Beim Ding an sich soll aber dieselbe Immaterialität auf einmal eine solche zulassen.

Aus der Annahme der Parallelismustheorie ergeben sich zwei Postulate:

1. alle physiologischen Vorgänge durch ausschließlich physische Kausalketten zu erklären und

2. zu allen psychischen Vorgängen physiologische Parallelvorgänge aufzuzeigen, respektive nur diese logische Möglichkeit plausibel zu machen.

Denn diese monistisch-parallelistische Theorie soll eben die Vereinigung der beiden Gedanken, einerseits der Zuordnung der psychischen Inhalte zu physischen Geschehnissen und anderseits der Unabhängigkeit beider von einander erklären.

Es müßte also der ununterbrochenen physischen Geschehnisreihe eine nicht weniger ununterbrochene psychische Reihe parallel verlaufen; sobald irgendwo in der psychischen Reihe Unterbrechungen zugegeben werden, dann kann unmöglich das Prinzip des Parallelismus weiter aufrecht erhalten werden. In gleicher Weise müßte dem psychischen Geschehen sein eigener innerer Zusammenhang zuerkannt werden.

Diesen Annahmen stehen die zwei Tatsachen entgegen, daß der zeitliche Ablauf des individuellen Bewußtseins von Zuständen der Unbewußtheit (Schlaf, Ohnmacht) unterbrochen wird und (wegen der Enge des Bewußtseins) in Zuständen gespannter Aufmerksamkeit viele Empfindungen, deren physische Korrelate gegeben sind, nicht zum Bewußtsein kommen. Um diese Lücke in der Kontinuität des Psychischen auszufüllen, haben die Parallelisten die Hilfe des Unbewußten in Anspruch genommen. Ist dieses Unbewußte physiologischer oder psychischer Natur? Wäre es physischer Natur, so könnte damit die Kontinuierlichkeit des Psychischen nicht hergestellt werden.

Ebbinghaus sagt in diesem Punkte zutreffend: „Sie (die unbewußten Vorstellungen, Empfindungen, Willensakte usw.) sind nicht direkt wahrnehmbar, sondern eben unbewußt. Aber wir sind gezwungen, sie nach Analogie bestimmter Erfahrungen als Ursache und Wirkung zu direkt Wahrnehmbarem und Bewußtsein hinzuzudenken und unbewußt geistig soll uns somit eben das heißen, was wir zur Herstellung eines befriedigenden psychischen Kausalzusammenhanges vorauszusetzen haben. Wie es in seiner wahren Gestalt beschaffen ist, können wir nicht näher beschreiben. Wir müssen vielleicht behaupten, daß es weder mit nervösen Zuständen oder Vorgängen identifiziert werden

darf, die ihm freilich zugeordnet sind, noch anderseits den bewußten seelischen Gebilden in ihren konkreten Eigentümlichkeiten irgendwie ähnlich sein kann." Dem monistischen Parallelismus ist es heute nicht möglich geworden, dieses psychische Unbewußte konkret zu bestimmen. Denn für ihn stellt sich die Psyche dar als der kontinuierliche Zusammenhang einer Reihe bewußter und unbewußter Realitäten. Gerade dieses Attribut des Unbewußtseins bildet das Charakteristikum des Physischen gegenüber dem Psychischen. Es scheint mir darum ein circulus vitiosus in der Annahme eines psychisch Unbewußten zu stecken. Wie ist es weiter möglich, daß Realitäten, die sich wie das Bewußte und das Unbewußte nach der ganzen Art ihres Seins von einander unterschieden, sich zu einer innerlich einheitlichen Reihe verbinden? Wenn also die Parallelismustheorie unter Vermeidung einer realen, vom Bewußten verschiedenen Psyche eine kontinuierliche Verbindung zwischen bewußten und unbewußten Gebilden herstellen will, so stürzt sie sich damit in ein widersinniges Unternehmen.

Muß man also darauf, die Reihe des psychischen Bewußten durch psychisch Unbewußtes zu schließen, verzichten und will man anderseits die Selbständigkeit des Psychischen nicht preisgeben, so scheint der einzige Ausweg zu sein, die Existenz einer realen Psyche anzunehmen, in deren Natur, Anlagen und Tätigkeiten das gesamte Bewußtseinsleben seinen inneren Grund und kontinuierlich einheitlichen Zusammenhang findet. Im anderen Falle man sich dazu nicht entschließen kann, muß man bei Annahme der Parallelismustheorie sich mit dem inneren Widerspruche abzufinden trachten, der darin besteht, daß neben der allein innerlich geschlossenen physischen Vorgangsreihe eine unterbrochene, in sich also nicht kontinuierliche Reihe psychischer Vorgänge angenommen werden muß. In diesem Falle aber ergibt sich als notwendige Konsequenz die völlige Abhängigkeit der unterbrochenen psychischen Reihe von physischen Vorgängen mit anderen Worten: man fällt unausweichlich in den Materialismus hinein. Eine weitere Konsequenz, daß damit die Psychologie ihres wissenschaftlich selbständigen Charakters verloren gehen muß, kennzeichnet Wundt[1]: „Sondert man die Probleme der Psycho-

[1] Philosophische Studien, Bd. 12, p. 11 (Über die Definition der Psychologie).

logie in zwei Aufgaben: in die Zerlegung der Bewußtseinsinhalte in ihre Empfindungselemente und in die Untersuchung des kausalen Zusammenhanges dieser Elemente, so ist demnach nur die erste, vorbereitende dieser Aufgaben eine relativ selbständige, ihre zweite endgültige Aufgabe aber macht die Psychologie ganz und gar zu einem Anwendungsgebiet der Physiologie."

Wären die Wahrnehmungen wirklich nur Abbilder der sie begleitenden physischen Prozesse, vor allem der Vorgänge im Gehirn, dann wäre es im Sinne der Identitätstheorie notwendig, daß nur diese in jenen zu einem subjektiven Ausdruck gelangten. Tatsächlich aber wird der Inhalt unserer Wahrnehmungen in erster Linie von Gegenständen gebildet, die von unserem Körper verschieden sind; die Wahrnehmungen aber stellen sich nicht als räumliche, materielle Objekte vor. Erhardt frägt nach den äußeren Korrelatis, denen auf der subjektiven Seite die Gefühle entsprechen. Es sei nicht zu verkennen, daß sich beide nur in einem ganz verschiedenen Sinne als subjektive Repräsentanten objektiver Verhältnisse betrachten lassen. Über Wahrnehmungen und Gefühle hinaus macht sich im Seelenleben die Selbsttätigkeit des Subjektes geltend als ein Faktor, der im Rahmen der Parallelismustheorie keine Erklärung findet: die logischen Prozesse und die Willensakte. Nur im offenbarsten Widerspruch aller Erfahrung kann man die Tatsache leugnen wollen, daß bei den Operationen des Denkens die Vorstellungen von der Seele in selbsttätiger Weise nach logischen Gesichtspunkten verknüpft werden. Inwiefern aber eine logische Verbindung und Verarbeitung von Begriffen ein bloßes Abbild bestimmter Gehirnbewegungen sein soll, ist schlechterdings unbegreiflich; es kann ja zu den einzelnen logischen Tätigkeiten ein entsprechendes objektives materielles Korrelat gar nicht geben; die Prozesse des Vergleichens, Unterscheidens, Urteilens, Schließens verlaufen alle ganz allein in der subjektiven Sphäre des Geistes, außerhalb deren sie überhaupt keinen Sinn mehr haben.

Noch deutlicher tritt das aktive Element in unserem Seelenleben bei den Willenserscheinungen hervor. Die Parallelismustheorie nimmt diesen auch den Schein der Aktivität und setzt sich auch hier in Widerspruch mit der Erfahrung. Wir sind überzeugt, daß viele unserer Hand-

lungen nie Tat werden könnten, wenn wir nicht wollen. Wir sind überzeugt, daß die Wirkungsursache vieler unserer Handlungen in einem uns angehörenden Willensakte liege. Wollte also der Parallelismus dem entgegen die Aktivität dieser psychischen Funktion gegenüber der reinen Passivität der Materie nicht gelten lassen, dann müßte er nachweisen können, daß die Materie die Wirkursache ihrer selbst abgeben, d. h. diese gleichzeitig die Trägerin einer physischen und psychischen Tätigkeit sein kann. Dadurch käme der psychophysische Parallelismus mit sich selbst in Widerspruch, nachdem er die vollständige Unvergleichbarkeit der Vorgänge in der physischen mit jenen in der psychischen Reihe annimmt. Wollten die Parallelisten aber doch an dieser Annahme festhalten, dann würden sie unweigerlich zum psychophysischen Materialismus hingedrängt, welchen sie selbst als eine völlig unbegründete und unmögliche Hypothese bezeichnen.

Nach meiner Meinung müßte jeder konsequente Parallelist an dieser Annahme einer inhaltlichen Gleichheit der einander entsprechenden physischen und psychischen Vorgänge festhalten. Dem entgegen meint Busse, daß nach dem Prinzipe des psychophysischen Parallelismus die begleitenden Gehirnprozesse ja gar nicht dasselbe, was die psychischen Vorgänge ausdrücken, noch einmal und zugleich in physischer Weise ausdrücken sollen, sondern daß sie nur den einzelnen psychischen Vorgängen überhaupt parallel gehen und die Unterschiede der ersteren durch entsprechende, aber anders geartete Unterschiede ihrer Gestaltung widergeben sollen. Es brauche der Vorstellung des Dreieckes kein in dreieckiger Gestalt sich präsentierender, der Vorstellung des Runden kein in runder Form verlaufender Gehirnprozeß zu entsprechen, so wenig wie der Empfindung des Roten ein rötlich aussehender, der des Weißen ein weißlich gefärbter Gehirnvorgang korrespondiere. Es genüge, wenn jeder dieser Empfindungen und Vorstellungen ein irgendwie beschaffener, aber durchaus bestimmter physiologischer Vorgang entspreche und den Verschiedenheiten auf psychischer Seite auch Verschiedenheiten der physiologischen Prozesse parallel gehen, daß also der physiologische Vorgang, welcher der Empfindung Rot korrespondiert, ein anderer ist, als der, welcher der Empfindung Grün entspricht und wiederum das physiologi-

sche Korrelat einer Empfindung von dem einer Vorstellung sich irgendwie deutlich unterscheide. Damit der Forderung strikter psychophysischer Korrespondenz in bezug auf vergangene Erinnerungen genügt werde, sei nichts weiter nötig, als daß die jetzige Vorstellung des Vorganges durch einen irgendwie beschaffenen, gegenwärtig sich abspielenden Gehirnvorgang auf der physischen Seite repräsentiert werde, der sich von allen anderen Gehirnvorgängen ebenso deutlich — obwohl in anderer Weise — unterscheidet, als diese Vorstellung von allen anderen Vorstellungen. Auf diesen Standpunkt hat sich auch Wundt[1] gestellt, der die Annahme zurückweist, es gebe sinnliche Empfindungen mit physischem Substrat und andere, ihnen qualitativ vollständig gleiche, höchstens in vielen Fällen an Stärke geringere, die als seelische Zustände gedeutet werden müßten.

Nach Wentscher[2] soll man vom Parallelismus nicht fordern, daß die psychischen Vorgänge mit allen ihren Eigentümlichkeiten in den zugehörigen physischen Parallelvorgängen ihr genaues Gegenbild finden sollten, oder umgekehrt alles Charakteristische der Gehirnvorgänge auch irgendwie in den zugeordneten Bewußtseinsvorgängen zum Ausdruck käme; vielmehr muß es genügen, wenn diejenigen Momente der einen Reihe, die für den bestimmten Verlauf der Vorgänge als von maßgebenden Einfluß nachgewiesen werden können, in der anderen Reihe überall von Momenten begleitet sind, denen ein gleicher Einfluß für den Verlauf ihrer Vorgänge zugeschrieben werden kann. Nur daß überhaupt einer jeden Veränderung im Psychischen auch eine Veränderung im Physischen zeitlich zur Seite geht, würde allerdings zu fordern sein, wenn der Gedanke des Parallelismus nicht seinen Sinn verlieren soll.

Indessen gelingt es auch bei dieser Deutung nicht, die Theorie eines durchgehenden Parallelismus zwischen physischen und psychischen Prozessen aufrecht zu halten, denn zwei Dinge stehen gänzlich außerhalb dessen, was sich etwa aus der physischen auf die psychische Seite von dieser auf jene nach dem Prinzip des psychophysischen Parallelismus schließen läßt; erstens wird uns keine Verbindung physischer Vorgänge über die Art der Verbindung

---

[1] Philosophische Studien, Bd. 10, p. 13.
[2] Über physische und psychische Kausalität, p. 90.

psychischer Elemente je etwas lehren können, ebensowenig wie wir umgekehrt aus unseren Vorstellungen die Natur der entsprechenden physiologischen Erregungen und ihre Verknüpfungen zu erraten vermöchten; und zweitens sind die Wertunterschiede, die wir zwischen den verschiedenen psychischen Gebilden unmittelbar anerkennen, Attribute, die den geistigen Inhalten eigentümlich sind und denen auf der Naturseite die absolute Wertgleichheit alles Geschehens gegenübersteht[1]. Wo möglich noch deutlicher drückt sich Wundt in seiner Ethik[2] aus: „Da aber die Objekte der Außenwelt nur einen Teil unseres geistigen Lebens bilden, und da insbesondere alle intellektuellen Verknüpfungen derselben sowie die Gefühlsreaktionen unseres Bewußtseins nicht selbst zu den Objekten gehören, so kann auch nur die der Empfindung angehörende sinnliche Außenseite des geistigen Lebens in bestimmten materiellen Vorgängen ihr Substrat finden."

Wenn also die Aufgabe des Parallelismus auch so weit eingeschränkt wird, daß nur ein Parallelgehen irgendwelcher nicht qualitativ gleicher physischer Vorgänge verlangt wird, ist es unmöglich, überall und immer ein physisches Korrelat für die psychischen Vorgänge zu finden. Damit aber ist das Parallelismusprinzip durchbrochen.

Es bleibt ein psychischer Rest, für den ein physisches Korrelat nicht gefunden werden kann. Gibt es aber überhaupt etwas Psychisches, das seine Repräsentation auf der physischen Seite nicht findet, so kann von einer Notwendigkeit, daß das Psychische unter allen Umständen im Physischen sich darstelle, nicht weiter die Rede sein. Der Parallelismus aber in jeder Form kann von einer solchen Forderung um keinen Strich abrücken, sonst müßte er sich selbst aufgeben.

Wollte der Parallelismus nun dennoch an seiner Auffassung festhalten, dann erwüchse ihm die Aufgabe, die Gleichheit der mechanischen Gesetze des Physischen mit den logischen des Psychischen begreiflich zu machen. So lange nur gleichwertige Einheiten, deren numerische Verhältnisse eine räumliche Anordnung darstellen, in Frage

[1] Wundt: Philosophische Studien, Bd. 10, p. 13 f.
[2] 1. Auflage, p. 470.

stehen, können rein mechanische Vorgänge diese Verhältnisse zum Ausdrucke bringen. Aber es läßt sich kein Korrelat des Bewußtseins finden, mit welchem die Allgemeinheit der Zahlbegriffe erfaßt und die einzelnen Rechenoperationen durchgeführt werden. Den einzelnen Elementen unserer Assoziationen und Denkprozesse kann man vielleicht elementare Bestandteile und Einzelvorgänge des Gehirns entsprechen lassen; es bleibt aber unbegreifbar, wie die unerschöpflichen Verknüpfungen durch Denken und Phantasie durch räumliche Nebeneinanderstellung der Nerventeile zustande kommen sollen. Wie sollen z. B. die Verbindungen von Lauten zu Wörtern, von Wörtern zu Sätzen, von Sätzen zu zusammenfassenden Gedanken aus der Verknüpfung physischer Elemente hervorgehen? Es gibt kein physisches Korrelat für das zusammenfassende Bewußtsein.

Die Annahme des Gegenteiles, wie sie der Parallelismus festhalten muß, führt zu der unlösbaren Schwierigkeit, daß wir die Beeinflussung unserer körperlichen Handlungen durch unsere Willensakte nur als Illusion zu betrachten hätten.

Das Verhalten der Menschen zum Körper wäre ganz dasselbe wie das zu den Außendingen. Nicht einmal für die rein geistigen Akte wäre die Kausalität unseres Wollens zu retten. Denn in keinem Falle könnte der Zusammenhang unseres Wollens mit den Vorgängen, auf die es sich bezieht, eine anderer sein, als der, durch den eine Vorstellung unwillkürlich eine andere in das Bewußtsein ruft. Konsequent sind darum die Bestimmungen jener Parallelisten, welche das Wollen überhaupt aus dem Inventare der menschlichen Tätigkeiten eliminieren und es auf die Erwartung eintretender Vorgänge, auf das Innervationsgefühl beschränken wollen. Am bezeichnendsten für diese Auffassung ist die Ausdruckweise: Der Wille ist ein Komplex von Empfindungen. Illusion ist also das Bewußtsein, daß Menschen durch ihren Willen eine Macht ausüben; nicht einmal kann mit vollem Rechte behauptet werden, daß sie die Zuschauer der Kausalzusammenhänge seien, die sich ohne ihr Zutun abspielen.

Damit hört aber auch das Verhältnis jeder geistigen Gemeinschaft, in dem die Menschen zu einander tatsächlich stehen, auf. Jeder einzelne bleibt mit seinem Be-

wußtsein völlig isoliert, mit seinen Gedanken und Gefühlen das bloße Spiegelbild seines Gehirnes und der Vorgänge, die in diesem von anderen Gehirnen erregt werden.

Die Forderung, aus der Parallelismustheorie alle physiologischen Vorgänge durch ausschließlich physische Kausalketten zu erklären, führt also zu unentwirrbaren Schwierigkeiten. Und die andere: zu allen psychischen Vorgängen physiologische Parallelvorgänge aufzuzeigen? Die führt zur Annahme der Allbeseelung, des Panpsychismus.

Bildet nämlich, wie der psychophysische Parallelismus annimmt, die physische Welt einen geschlossenen Kausalzusammenhang, so muß es auch in der psychischen einen solchen geben in der Weise, daß auch dem minutiösesten physischen ein psychischer Vorgang entspreche. Damit kommt der Parallelismus gegen die Lehre von der psychophysischen Wechselwirkung auch insofern in Nachteil, als er in die Notwendigkeit versetzt wird, das bekannte seelische Sein durch eine Fülle unbekannten seelischen Seins zu ergänzen. Und soll der von den Parallelisten behauptete Schein kausaler Verknüpfung zwischen Physischen und Psychischen begreiflich gemacht werden, dann kann das nur durch eine Ausdehnung des psychischen Lebens bis zu jenen Grenzen geschehen, bis zu welchen das physische Leben reicht. Eine solche Ausdehnung bedeutet die Annahme der Allbeseelungslehre, die Spinoza in dem Satze: „omnia quamvis diversis gradibus, animata sunt“ ausdrückte. Wenn auch nur der Schein der vom Psychischen auf das Physische gerichteten Kausalität erklärt werden soll, dann genügt es nicht, anzunehmen, daß z. B. die Lichtstrahlen, die von den Fixsternen ausgehen, Wirkungen im Zentralnervensystem hervorbringen, die von Lichtempfindungen begleitet werden. Die ganze Reihe der physischen Vorgänge zwischen den Fixsternen und dem Zentralnervensystem muß ihre psychische Seite haben.

Das Paradoxe dieser Annahme zeigt ein anderes Beispiel. Durch die Aufnahme von Alkohol wird die (psychische) Stimmung verändert. Was würde einem Verfechter der Parallelismuslehre, wenn er seine Theorie konsequent zu Ende denken wollte, übrig bleiben, als anzunehmen, daß jeder einzelne Tropfen Alkohol psychische Vorgänge enthalte, welche die Stimmung bewirken? Woher eben diese Alko-

holgeister? Aus einem seelischen Leben, das in jenen Stoffen ist, aus denen der Alkohol fabriziert wurde. Wegen der Parallelität mit der physischen Reihe kann die psychische nirgends abgebrochen werden. Die Folge? Glaube eines Panpsychismus.

Derselbe scheitert natürlich an der Unmöglichkeit, die immateriellen Eigenschaften des Bewußtseins mit der Materie als zu einer realen substantiellen Einheit verknüpft begreifbar zu machen. Das Denkprinzip des Kontrastes schließt dieselbe aus.

Jodl[1] hat diese Schwierigkeit zu lösen vermeint: „Die alte Streitfrage, ob die Materie denken könne, läßt kontradiktorische Antworten neben einander zu, weil der Begriff der Materie für ganz verschiedene Dinge gebraucht wird. Die organisierte Materie, auf welche ein Reiz wirkt, der ein organisches Wesen trifft, ist in Wahrheit Geist. Nur darf man keinen Augenblick vergessen, daß auch dieser sogenannte Geist in Wahrheit Materie ist." Die Frage geht aber dahin, ob Materie überhaupt denken könne. Diese Frage muß der Parallelist bejahen, weil er sonst keine Möglichkeit hat, den Tatsachen der Wirklichkeit gerecht zu werden. Freilich kommt er dann in einen Widerspruch mit sich selbst, da es ja zu den Grundlehren des Parallelismus gehört, Physisches und Psychisches müßten als Unvereinbares anerkannt werden, weil eben die Einfachheit und Unteilbarkeit der psychischen Akte im Widerspruch stehe mit der Zusammensetzung und Ausdehnung der Materie.

Wenn nun der moderne Parallelismus in monistischem Sinne die Identität physischen und psychischen Geschehens annimmt, teilt er sich mit dem Materialismus in die Aufgabe, den Beweis für die Richtigkeit der damit angenommenen panpsychischen (hylozoistischen) Theorie zu erbringen. Eine solche Annahme führt zu unlösbaren Schwierigkeiten. Denn einmal widerspricht die Allbeseelung der Natur jeder Erfahrung, dann aber bedeutet diese Annahme doch nur ein Zurückführen der Schwierigkeit, Psychisches aus Physischem zu begreifen, in ihr Urelement, aber keine Lösung derselben. Denn es wird unserem Verständnisse nach wie vor gleich verschlossen

[1] Lehrbuch der Psychologie, 1896, p. 40.

bleiben, wie eben in jenem Urelement das geistige Element an das materielle geknüpft und gebunden sei, nicht im Sinne einer funktionellen Abhängigkeit, sondern einer kausalen Beeinflussung. Die Schwierigkeit, den tatsächlichen Dualismus von Geist und Materie, den die monistischen Parallelisten in der Natur als Ganzem nicht annehmen wollen, haben sie dadurch nur in die kleinsten Elemente der Materie hineingetragen. Wollten sie aber, wie sie, um von einer reinen Parallelität der physischen und psychischen Geschehnisse reden und anderseits doch der Erfahrung gerecht werden zu können, es eigentlich müßten, eine kausale Zurückführung geistiger Vorgänge auf die physiologischen Bedingungen des materiellen Substrates annehmen, dann hätten sie zu zeigen, daß geistige Vorgänge aus der Natur der Materie sich ergeben können. Eine unmögliche Leistung!

Sollte trotzdem die Parallelismustheorie um jeden Preis gehalten werden, so bliebe noch ein anderer Weg, auf dem man dazu gelangen könnte, ihr Nutzen zu verschaffen. Im Vorhergehenden habe ich dargelegt, daß es unmöglich sei, die Kongruenz physischen und psychischen Geschehens in der Weise auszulegen, daß für alle psychischen Vorgänge ein physisches Analogon gefunden werden könnte. Vielleicht aber hat das Bestreben, das geistige Sein dem physischen analog zu gestalten, mehr Aussicht auf eine widerspruchslose Deutung?

Der Körper stellt sich dar als eine Vielheit zu einem Ganzen verknüpfter Bestandteile, als ein immer (wenigstens in der Theorie) teilbares Ding. Soll nun die Seele eine andere Seite eines Realen sein, das sich von einer Seite oder unter einer anderen Betrachtung als Körper darstellt, so muß sie jene Grundeigenschaft des Körpers, die Teilbarkeit, mit ihm gemein haben. Wenn also das Prinzip des Parallelismus konsequent durchgeführt werden soll, dann muß der physischen Atomistik eine psychische Atomistik zur Seite gestellt werden. Es darf neben den zusammengesetzten physischen Vorgang nie ein einfacher unteilbarer psychischer gestellt werden. Finden tatsächlich alle Eigentümlichkeiten des physischen Seins ihren psychischen Ausdruck, dann ist es notwendig, alle Unterscheidungen, die auf physischem Gebiete möglich sind, auch auf psychischem Gebiete zu suchen und zu finden. Bedeutet die psychische Seinsform

nur die Kopie der physischen, dann müssen alle die Mannigfaltigkeiten der ersteren bei der letzteren wieder erscheinen. Es muß nämlich, wenn in den Körpern jede Veränderung auf Atombewegung zurückgeführt wird, und jeder dieser Veränderungen eine Veränderung im Seelenleben parallel gehen soll, erstens jedem einzelnen Atom ein Seelenelement zugeordnet und ferner infolge dieser Atomisierung des Seelenlebens auch alle Veränderung im Psychischen allein auf die Veränderung der Relationen unveränderlicher psychischer Elemente zurückgeführt werden. Geschieht das nicht, und wird psychisches Sein vorausgesetzt, das diese der Atomtheorie analoge Auffassung verbietet, dann kann es auch keinen indirekten notwendigen Zusammenhang zwischen den physischen und psychischen Veränderungen in der Welt geben, denn dann läuft der Prozeß der Veränderung und des Wirkens auf der physischen Seite dem auf der psychischen nicht wirklich parallel.

Die letzten, nicht weiter zerlegbaren Einheiten, zu denen man auf diese Weise gelangen soll, bilden gleichsam die geistigen Atome, aus denen die Seele sich zusammensetzt und die dann als die eigentlichen Träger des geistigen Lebens erscheinen. James hat für diese Theorie den Namen „mind-stuff-Theorie" geprägt. Da diese Theorie als die notwendige Konsequenz des psychophysischen Parallelismus angesehen werden muß, ist es nicht zu wundern, daß in den psychophysischen Theorien der meisten Parallelisten sich Anklänge an dieselbe finden. Besonders Münsterberg hat in kaum anders zu deutender Weise sich für dieselbe eingesetzt. Nach ihm bildet das Endziel aller psychologischen Analysen eine volle Atomistik des Bewußtseinsinhaltes, für die nach seiner Meinung die Zeit allerdings noch nicht gekommen sei. Häckel und Nägele konstruieren zu jedem körperlichen Atom eine geistige Innenseite und wollen aus diesen geistigen Atomen das Bewußtsein sich zusammensetzen lassen.

Es liegt auf der Hand, daß eine solche, psychische Atomistik die Tatsachen des Bewußtseins verfälscht. Jede Wahrnehmung, jede Vorstellung, jedes Gefühl tritt in unserem Bewußtsein als etwas Einheitliches auf. In den körperlichen Organen, in den Nerven und im Gehirn erscheinen allerdings Eindrücke, die different in ihrer räumlichen Anordnung sind; die von denselben aber ausgelösten

Bewußtseinsvorgänge präsentieren sich nicht als Summation oder Verschmelzung primitiver Urbestandteile, die in ihrer Substanz noch enthalten sind. Es verschmelzen im Bewußtsein z. B. nicht die Komplementärfarben zu einer Einheit, diese Verschmelzung findet im Verlaufe der Sinnesorgane statt. Die Vorstellung eines Pferdes ist eine Vorstellung eines Vielfachen, aber keine vielfache Vorstellung. Wirken nun tatsächlich eine Anzahl vorausgehender geistiger Prozesse zusammen, um eine neue Vorstellung zu ermöglichen, so ist diese letztere doch nicht die Summe oder die Resultante der früheren, sondern etwas Neues und Einheitliches.

Es müßte nach Annahme der mind-stuff-Theorie ausgeschlossen sein, daß in den Vorstellungen jemals etwas erscheine, was gegenüber den zu ihrem Auftreten notwendigen Empfindungen als etwas Neues zu bezeichnen wäre.

Wundt[1] hat diese Behauptung zurückgewiesen durch jene andere von der schöpferischen Synthese. Jede Wahrnehmung ist zerlegbar in elementare Empfindungen. Aber sie ist niemals bloß die Summe dieser Empfindungen, sondern aus der Verbindung derselben entsteht ein Neues mit eigentümlichen Merkmalen, die in den Empfindungen nicht enthalten waren. Indem nun im Gegensatz hiezu (zur physischen Kausalität) das Produkt jeder psychischen Synthese neue Eigenschaften mit neuen Wertbestimmungen enthält, erklärt sich hieraus, daß zunächst im individuellen Seelenleben, dann aber auch in den über dieses hinausreichenden geistigen Zusammenhängen, innerhalb gewisser, wahrscheinlich durch innere wie äußere Bedingungen bestimmter Grenzen, fortschreitende psychische Entwicklungen entstehen.

Ebbinghaus[2] und Ziehen[3] nehmen an, daß unsere Raumanschauung eine nicht aus einzelnen Empfindungsinhalten sich zusammensetzende Funktion der Seele sei.

Während eine Mehrheit verbundener Atome stets nur eine äußere kollektive Einheit ergibt, erscheint jedes Gefühl und jede Vorstellung als eine Funktion der Seele im Ganzen und in ihrer Einheit. Diese Tatsache ist unverein-

---

[1] Philosophische Studien, Bd. 10, p. 11 ff.
[2] Grundzüge der Psychologie, I, p. 415.
[3] Leitfaden, p. 57, 213.

bar mit dem psychophysischen Parallelismus; denn der verlangt mit logischer Notwendigkeit die Atomisierung des geistigen Lebens. Damit wird, wie in der physischen Atomwelt, als einzig mögliche Veränderung die rein quantitative bestimmt, jede qualitative ausgeschlossen. Versuchte man das Psychische der Körperwelt vollkommen entsprechen zu lassen, so ist diese Möglichkeit nur dann gegeben, wenn dem Begriffe des Physischen ein vom Psychischen nur quantitativ unterscheidbarer Inhalt gegeben wird. Die Unmöglichkeit eines solchen bildet einen Beweis gegen den Parallelismus. Paulsen wendet ein, daß der rein quantitative Begriff der Materie wohl zu dieser Konsequenz führe, daß derselbe aber hier nicht zugrunde gelegt werden dürfe. Legt man jedoch in den Körperbegriff selbst noch qualitative Veränderungen, dann verzichtet man auf jeden zwingenden Grund, die psychophysische Kausalität zu verwerfen.

Müssen die psychischen Atome als die eigentlichen Träger des psychischen Lebens betrachtet werden, durch deren Kombination alle im Bewußtsein auftretenden psychischen Vorgänge entstehen und in deren Wirken alles psychische Geschehene besteht, so muß eine mechanische Konstruktion des geistigen Lebens möglich sein. Es will mir scheinen, daß einzig und allein eine solche Auffassung mit dem psychophysischen Parallelismus sich vertrage. Der Parallelismus bedingt nicht nur einen Parallelismus der Vorgänge, sondern auch einen Parallelismus der Gesetze dieser Vorgänge. Es dürfte nicht unzutreffend sein, einen solchen als Analogon zum physischen Energiegesetze zu bezeichnen. Damit würde gesagt, daß auf psychischem Gebiete etwas Neues, in den bereits vorhandenen Bestandteilen nicht schon Enthaltenes nie sich zeigen könne, daß also jedes Wachstum geistiger Kraft ausgeschlossen sei. Die Assoziationspsychologie, als deren Hauptvertreter Ziehen zu nennen ist, hat sich die Aufgabe gesetzt, einen solchen psychophysischen Mechanismus nicht nur als möglich darzustellen. Es kommt nicht darauf an, daß von den Vertretern dieser Theorie die Durchführung dieses Grundgedankens für alle Fälle des psychischen Lebens geleistet werde; dieselben brauchen nur zu erweisen, daß dieselbe mit den klaren Tatsachen sich in keinen Widerspruch verwickle. Das Prinzip der Assoziation darf mit den letzteren

in keinen unlösbaren Konflikt kommen. Es muß durch dasselbe wenigstens der Mechanismus begreiflich gemacht werden, durch welchen das seelische Ergebnis hervorgerufen wurde, dessen körperliches Gegenstück z. B. jene gewaltige motorische Entladung ist, welche den Tod des Körpers herbeiführt. Es sind Versuche gemacht worden, dieser Forderung zu genügen. Der negative Erfolg hat dazu gedient, durch das Mißlingen die empirische Bestätigung zu geben für die gänzliche Unmöglichkeit, das gesamte seelische Leben in eine Mechanik primitiver Urbestandteile aufzulösen.

Wenn die Vertreter der Assoziationstheorie entgegenhalten wollten, daß ich ja auch an einem psychischen Mechanismus festhalte, nach dessen Gesetzen viele Vorgänge des geistigen Lebens ihre Erklärung finden, dann braucht es von meiner Seite nur eines Hinweis darauf, daß nach Ansicht der Assoziationisten das ganze Seelenleben im psychischen Mechanismus aufgeht, während meine Meinung neben demselben Raum läßt für ein von der Materie unabhängiges, rein psychisches Seelenleben, für geistige Spontaneität, für eine aus sich selbst quellende schöpferische Aktivität.

Wundt[1] zeigt diesbezüglich, daß jener psychische Mechanismus nicht die Zwangsjacke sei, in welche die Seele von vornherein und vollständig eingeschnürt sei, sondern vielmehr zum nicht geringen Teil ein Produkt der spontanen Tätigkeit der Seele selbst, bestimmt, sie zu entlasten und nicht, sie zu vergewaltigen. Was ursprünglich durch spontane Willenstätigkeit hervorgebracht würde, werde später allmählich durch Übung und Gewohnheit zu einer mechanischen Leistung, die sich dem psychischen Mechanismus angliedert. In dem höheren Geistesleben, wie es sich in den logischen, ethischen und ästhetischen Prozessen und Vorgängen äußert, herrscht eine Gesetzmäßigkeit eigener, von der eines bloßen Mechanismus verschiedener Art, herrschen Gesetze, welche die Seele sich selbst gibt.

Die Unzulänglichkeit der Assoziationspsychologie ist auch von Anhängern des psychophysischen Parallelismus getadelt worden. Nach Wundt können die höheren psychologischen Vorgänge nicht einfach aus den niederen abgeleitet werden, sondern es gibt schöpferische Synthesen, welche im geistigen Leben Neues, in den vorhandenen Ele-

[1] System der Philosophie, p. 337 f.

menten noch nicht Enthaltenes hinzufügen, ein Wachstum geistiger Energie, einen in der Aufmerksamkeit (Apperzeption) sich bekundeten Willen. Auf diese Auffassung Wundts bezugnehmend, behauptet Münsterberg[1], daß der Versuch, eine eigene psychische Kausalität anzunehmen, gleichbedeutend sei mit dem Versuche, eine Bresche in das System des Parallelismus zu legen und daß der ganze Aufbau einer parallelistischen Psychophysik, zu einer bloßen Theorie der Wahrnehmungselemente herabsinke, wenn die Forderung einer psychischen Synthese und einer schöpferischen psychischen Energie aufrecht gehalten werde. Habe die Apperzeptionstheorie recht, so sei die Psychophysik verurteilt, für alle Zeiten so unendlich weit von dem Ziele, das sie sich gestellt, zurückzubleiben, daß es für sie keinen nennenswerten logischen Wert hat, überhaupt an die Arbeit zu gehen. Der Parallelist könne nur Assoziationist sein.

Wundt und Paulsen haben sich gegenüber den Assoziationisten als Voluntaristen bekannt. Mit dieser Stellungnahme geben sie der Erkenntnis Ausdruck, daß sie für die Erklärung des geistigen Lebens eine von mechanischen Gesetzen beherrschte Aufeinanderfolge von nicht mehr oder weniger gefühlsbetonten Empfindungs- und Vorstellungsinhalten nicht als genügend erachten. Mit dieser Stellungnahme bringen sie sich aber auch in Gegensatz zum psychophysischen Parallelismus, der eine andere Auffassung des psychischen Lebens nicht verträgt. Wenn darum Ziehen und Münsterberg die Elimination des Willens fordern, so vertreten sie gegen Wundt und Paulsen den konsequenten Parallelismus. Was wir Willen nennen, wird sich bei genauerer Analyse im wesentlichen auf jene die Assoziation und die Handlung begleitenden Spannungsempfindungen reduzieren[2].

Soll eine solche Annahme, wie die des psychologischen Parallelismus, einheitlich ausgestaltet werden, dann führt sie mit Notwendigkeit zu der Konsequenz, daß der Wille zu den materiellen Prozessen im Körper in einem ähnlichen Verhältnisse stehen müsse wie die Empfindungen. Damit aber wäre gerade das Moment der Aktivität beseitigt, ohne welches der Wille nicht mehr Wille ist.

---

[1] Grundzüge der Psychologie, p. 437 ff.
[2] Ziehen, Vorlesungen über philos. Psychologie, p. 19 f.

Wentscher bemerkt, daß eine solche Anschauung dem Wesen nach zuletzt mit jener materialistischen Denkweise völlig zusammenfalle, die alles Psychische in gesetzlicher Abhängigkeit vom Physischen denkt, es geradezu als Funktion dieses Physischen bezeichnet. Der ganze Unterschied zwischen Materialismus und psychophysischem Parallelismus sei, daß ersterer als letzte Elemente, aus deren Zusammenstellung alle Vorgänge erklärt werden, physische Atome annimmt, der Parallelismus aber psychische Atome jenen physischen an die Seite stellt. Der Parallelismus zerstöre damit genau so alle Ideale und Werte des Lebens wie der Materialismus. Der Materialismus gleiche einem Einbrecher, der mit rohen Werkzeugen arbeitet, während der Parallelismus sich wenigstens bemüht, dasselbe Handwerk mit Glacéhandschuhen zu betreiben. Nach dem Parallelismus ist die Welt ein ungeheurer, in allen seinen Teilen mit unentrinnbarer Notwendigkeit funktionierender, aus in endlosen Variationen verketteten primitiven Nebenbestandteilen bestehender Mechanismus. In dem großem Automat des Weltganges aber steht der kleinere des menschlichen Geistes, ebenso eingerichtet und zusammengesetzt wie jener und durch das Ineinandergreifen seiner Bestandteile den Schein eines lebendigen, einheitlichen zweck- und wertvollen Seelenlebens hervorbringend, ohne doch ein solches tatsächlich zu sein. Die Einheit unseres Wesens, die Freiheit und Autonomie unseres Willens, die Spontaneität und Lebendigkeit des Geistes, unsere ethischen Ideale und religiösen Bedürfnisse sind, wenn sie überhaupt in einer Welt, wie sie der Parallelismus fordert, irgendeine Form des Daseins haben können, jedenfalls nur Illusionen, welche die fortschreitende Einsicht in die Beschaffenheit unserer eigenen und der Natur der Dinge immer mehr als solche enthüllen und zerstören muß.

Diese trostlose Perspektive liegt in der Konsequenz des Parallelismus, wenn auch seine Vertreter vorgeben, an Lichtblicken über die menschliche Natur eine große Menge der zauberhaftesten zu haben. Nur das Übersehen der in ihren Prämissen eingeschlossenen Schlußfolgerungen kann sie in lautem Lobe ihrer Ansicht derart die Zügel schießen lassen, wie sie es tatsächlich tun.

Es könnte jemandem einfallen, mir atavistische Auffassung der Lebensvorgänge vorzuwerfen, und vorzuhalten,

daß nur die Mythologie hinter der materiellen das Walten einer geistigen Macht suche, die moderne Naturwissenschaft aber alles aus physischen Ursachen erkläre. Zur Beleuchtung dieses Vorwurfes dürfte es von Vorteil sein, auf das Bestreben vieler Größen auf dem Gebiete der Naturwissenschaft hinzuweisen, die Festlegung vitalistischer Anschauungen auszubreiten. Wenn weiter entgegengehalten wird, daß auch in den Organismen die physischen Vorgänge aus der Anordnung und Aneinanderreihung physischer Seelenelemente erklärt werden müssen, dann ist die Antwort: Die Frage ist nicht die, ob die physischen Vorgänge in den lebenden und die in den beseelten Wesen aus denselben Mitteln zu konstruieren sei, wie in unorganischen Körpern, sondern ob dieselben lediglich durch physische Ursachen bedingt sind. Die Neovitalisten haben durch die Verneinung des letzten Teiles der Frage sich in Widerspruch gegen die allseitige mechanistische Konstruktion aller Tätigkeiten der Lebewesen gebracht und die Gegner einer rein mechanischen Weltanschauung in die Lage versetzt, sich auf sie berufen zu können.

James [1] hat die konsequente Durchführung der parallelistischen Theorie unter besonderer Berücksichtigung der für die physische Seite des menschlichen Seins sich ergebenden Konsequenzen Automatentheorie genannt. Diese bedeutet zunächst für die Biologie das Verlangen, daß sie alle Begriffe, mit denen sie bisher operiert hat, fallen lassen solle. Denn diese hat bis heute die psychische Funktion der Lebewesen als wichtige Faktoren der Lebenszwecke in Betracht gezogen und bei Erklärungen die psychischen Faktoren in weitgehendem Maße benützt, um die Entwicklung, Erhaltung und Vervollkommnung der Individuen zu erklären. Insbesondere Selektionstheorie und Darwinismus machen von den psychischen Hilfsmitteln ausgiebigen Gebrauch. Übt aber das Psychische keinen Einfluß in der physischen Welt aus, wie der Parallelismus es will, repräsentiert es sich vielmehr nur als eine neben den physischen Prozessen einhergehende Begleiterscheinung, dann kann es nicht die Rolle spielen, die ihm von der Biologie zugewiesen wird.

Was hätte es dann noch für einen Sinn, von einem Kampfe um das Dasein zu reden? Die Organismen, als rein körperliche Automaten betrachtet, kämpfen nicht um ihr

[1] Principles of psychology, p. 128 ff.

Dasein, ebensowenig wie Maschinen das tun. Einem Automaten fällt es nicht ein, irgendwelche Anstrengung zu machen, um sich und sein Wirken unter ungünstigen Umständen zu behaupten, sich den sich ändernden äußeren Bedingungen über die vorhergesehenen mechanischen Reguliervorrichtungen hinaus anzupassen, oder gar sich zu verbessern. Um ihr Dasein kämpfen nur lebendige Wesen, Wesen mit einem Willen zum Dasein, Wesen mit Gefühlen der Lust und Unlust, welche dem Individuum anzeigen, was ihm nützlich und was ihm schädlich ist. Nach dem Parallelismus treten an die Stelle der psychischen Fähigkeiten die denselben auf physischem Gebiete entsprechenden mechanischen Auslösungs- und Umschaltungsvorgänge im Gehirn.

Soll das Prinzip rein mechanistischer Erklärung allgemein sein, so darf es aber nicht nur auf die Tierwelt beschränkt bleiben, sondern es müssen auch die menschlichen Handlungen derselben Betrachtungsweise unterzogen werden. Was also für Wirksamkeit des Geistes in der Natur angesehen wurde, muß eine solche als das notwendige Produkt physischer, nach mechanischen Kräften blind wirkender Kräfte erklären, als das zufällige Produkt des großen Automaten „Natur". Die ganze sogenannte Weltgeschichte von Adam oder von Deukalion an bis auf die allerneuesten politischen Ereignisse der Gegenwart wäre dann nur ein rein physiologischer, mit mechanischer Kausalnotwendigkeit ablaufender Prozeß; alles Wollen, Fühlen, Handeln, alle Absichten, Pläne, Überlegungen, Enttäuschungen, alles Suchen, Finden und Irren, alle Erkenntnisse und wissenschaftlichen Entdeckungen, die sich jemals in menschlichen Köpfen abgespielt haben, wären als eine ohnmächtige Begleiterscheinung, als ein so nebenherlaufendes Akzidens dieser nach materiellen Naturgesetzen mit strenger Notwendigkeit aufeinander folgenden Gehirnzustände anzusehen; sie hätten wegen ihrer absoluten Unselbständigkeit nicht den geringsten Einfluß auf den Lauf des Geschehens, wobei dann die gewöhnlich angenommene Wechselwirkung zwischen menschlichen Persönlichkeiten durch materielle Wechselwirkung unzähliger, durch Ätherschwingungen, Luftwellen, Stöße und Püffe aufeinander wirkender Gehirne ersetzt sein würde, das ist die Konsequenz[1]!

[1] Liebermann, Gedanken und Tatsachen, p. 295.

Nun ist aber die Ansicht von dem mechanischen Ursprung der Gesamtheit menschlicher Handlungen so ungeheuerlich, daß sie einfach als eine Absurdität ohnegleichen bezeichnet und als solche verworfen werden muß. Was man von seiten der Vertreter der parallelistischen Theorie vorbringt, um die Sache einigermaßen glaubhaft zu machen, entbehrt im Grunde jeglicher Beweiskraft. So ist es ganz vergeblich, sich, wie es schon Spinoza getan hat und nach seinem Vorgange Paulsen heute wieder tut, auf den Umstand zu berufen, daß wir nicht wissen, was ein Körper alles aus eigener Kraft zu leisten vermag. Diese Tatsache berechtigt durchaus nicht zu dem Schluß, daß wir nun keinen Anlaß mehr hätten, die von der parallelistischen Theorie geforderte Leistungsfähigkeit eines Körpers zu bezweifeln. Im Gegenteil wird man nach wie vor behaupten dürfen, daß die Annahme einer so merkwürdigen Beschaffenheit eines rein mechanisch wirkenden Körpers aller Wahrscheinlichkeit widerspricht und nicht geringsten Glauben verdient. Zwar hat man ja Automaten konstruiert, deren Einrichtung das bewundernde Staunen jedes Beobachters hervorrufen mußte, aber selbst die kunstreichsten Erzeugnisse, welche die Technik auf diesem Gebiete geschaffen hat, lassen doch nicht den geringsten Vergleich mit der Vollkommenheit zu, welche der Organismus besitzen müßte, wenn er den Anforderungen der parallelistischen Theorie genügen sollte. Denn die wenigen und relativ einfachen Leistungen, welche ein Automat allenfalls verrichten kann, bedeuten ja gar nichts im Verhältnis zu der ungezählten Menge der mannigfachsten und verschiedenartigsten Handlungen, welche unser Organismus auf Geheiß des Willens vollbringt, von sonstigen Einwirkungen der Seele auf den Körper zu schweigen; es müßte wahrhaftig ein sonderbarer Automat sein, welcher die Fähigkeit besäße, seine Leistungen in unaufhörlichem Wechsel den verschiedenartigsten äußeren und inneren Umständen anzupassen, ohne dabei einer fortwährenden Veränderung seiner Einrichtungen zu bedürfen.

Wenn die Parallelisten das Beispiel der Automaten zum Beweise oder zur Illustration der Möglichkeit von Bewegungen durch reine Mechanik heranziehen, übersehen sie immer, daß das nicht zutreffend ist, weil sie die zum Zwecke der Leistungen desselben aufgewandte psychische Arbeit nicht in Rechnung ziehen. Nur dann könnte von

Beweiskraft gesprochen werden, wenn der Automat rein physischen Ursachen sein Entstehen verdankte. Es ist aber der ganze Mechanismus nichts anderes als ein Mittel zur Verwirklichung gewollter Zwecke, ohne deren Berücksichtigung weder sein innerer Zusammenhang noch die Form seiner Tätigkeit verstanden werden kann. Die Vertreter des Parallelismus sind aber weit entfernt, diese Konsequenz ihres Analogieschlusses zu ziehen. Die Automatentheorie hätte erst dann einen Sinn, wenn man sich entschließen wollte, den Organismus beseelter Wesen als das Werk einer schöpferischen Intelligenz zu betrachten, welche bei der Konstruktion des tierischen und des menschlichen Körpers dieselben von vornherein als von ihr zu dirigierende Instrumente schafft.

Es ist nützlich, sich das Groteske der Automatentheorie durch ein paar konkrete Beispiele zum Bewußtsein zu bringen.

Ein Gespräch zwischen Examinand und Examinator. Da der psychophysische Parallelismus ein Kausalverhältnis zwischen Psychischem und Physischem ausschließt, so kann die Aufeinanderfolge von Frage und Antwort nicht so verstanden werden, als habe das vom Examinator gesprochene Wort im Bewußtsein des Examinanden Verstehen zur Folge, Nachdenken, Überlegen und zuletzt Aussprechen der Antwort.

Es muß versucht werden, die physischen Reihenglieder unter Ausschaltung jedes psychischen Zwischengliedes in ein rein physisches Kausalverhältnis zu bringen. Das durch Gehirn, Nerven, Kehlkopf und Zunge des Examinators erzeugte Wort wirkt auf Ohr, Nerven und Gehirn des Examinanden ein, löst in seinem Gehirn eine Reihe physiologischer Prozesse aus, an die sich durch Vermittlung motorischer Zellen nervöse Prozesse und Bewegungen der Sprachorgane knüpfen, die dann eine Lufterschütterung verursachen: die Antwort. Mit diesem ganzen Prozesse hat also der Geist des Examinators wie des Examinanden nichts zu tun. Die Absicht des ersteren und die geistigen Tätigkeiten des letzteren sind zwar vorhanden; sie haben aber gar keinen Einfluß auf die Gestaltung der physischen Vorgänge, begleiten dieselben nur.

Die Antwort des Examinanden ist das mit Naturnotwendigkeit erfolgende Produkt seiner Gehirn- und Nerven-

tätigkeit; die Richtigkeit oder Falschheit derselben hängt nicht von seinem Wissen oder Nichtwissen, seiner Intelligenz oder Beschränktheit, seiner Geistesgegenwart oder Befangenheit ab, sondern nur von der augenblicklichen Konstellation seiner Gehirn- und Nervenzellen.

Plato hat in seinem Phaedon die gleiche Auffassung, die sich auch als Konsequenz materialistischer Biologie ergibt, verspottet, indem er Sokrates vor dem Trinken des Schierlingbechers folgendes Gespräch mit seinen Freunden führen läßt: Und mich dünkte, es sei ihm (Anaxagoras) so ergangen, als wenn jemand sagte, Sokrates tut alles, was er tut, mit Vernunft, dann aber, wenn er sich daran machte, die Gründe anzuführen von jeglichem, was ich tue, zunächst sagen wollte, daß ich deshalb jetzt hier säße, weil mein Leib aus Knochen und Sehnen besteht und die Knochen hart und durch Gelenke verbunden, die Sehnen aber so eingerichtet sind, daß sie angezogen und nachgelassen werden können und mit dem Fleisch und der alles zusammenhaltenden Haut die Knochen umgeben. Und weil die Knochen locker in ihren Gelenken hängen, so machen die Sehnen, wenn ich sie auch nachlasse und anspanne, es möglich, daß ich meine Glieder jetzt beugen kann und das ist der Grund, weshalb ich hier mit gebogenem Knie sitze. Und ebenso, wenn er von meinem Gespräch mit euch ähnliche Gründe anführen wollte, etwa die Töne, die Luft und das Gehör und tausend andere Dinge; die wahren Gründe aber vernachlässigte, nämlich daß, da die Athener es für gut befunden haben, mich zu verurteilen, nun auch ich es für besser gehalten habe, hier zu sitzen und es für gerechter gehalten habe, die Strafe ruhig zu erdulden, die sie über mich verhängt haben.

Napoleon I., die Schlacht bei Austerlitz leitend. Die gewöhnliche, psychophysische Wechselwirkung voraussetzende Anschauung nimmt an, daß der siegreiche Ausgang der Schlacht neben der Tapferkeit und Geübtheit der französischen Truppen vornehmlich dem Genie und der überlegenen Feldherrnkunst Napoleons zu verdanken sei. Kaltblütig die Bewegungen der Heereskörper verfolgend, weiß er jede günstige Situation blitzschnell auszunutzen. Die komplizierten, stets wechselnden und immer neue Konstellationen ergebenden Eindrücke fügen sich in seinem sie umfassenden Geiste zu einem geordneten Ganzen zusammen.

Er erkennt, wo Gefahr droht und findet alsbald ein Mittel, ihr zu begegnen. Er erspäht die Schwächen der feindlichen Stellung und weiß sie auszunutzen. Er errät die Absichten, die Pläne der Feinde und weiß sie zu durchkreuzen. Blitzschnell und doch ohne Unordnung folgen sich in seinem Geiste die Vorstellungen, Überlegungen, Erwägungen, ebenso schnell folgen sich die Entschlüsse, die er in kurzen Befehlsworten verkündet. Die Adjutanten fliegen, die Befehlshaber der einzelnen Kontingente geben entsprechende Weisungen, Kommandorufe erschallen, Geschütze fahren auf, ein Hagel von Geschossen begrüßt den Feind, ein ununterbrochenes Infanteriefeuer knattert über das Feld, die Regimenter stürmen an, ziehen sich zur Seite, umfassen die Flanke des Feindes, noch ein letzter, unter betäubenden Vive l'empereur-Rufen unternommener Vorstoß und die feindlichen russischen und österreichischen Heerhaufen räumen das Feld, verfolgt von den Kriegern Napoleons: Der Sieg von Austerlitz ist erstritten.

Das Ganze erscheint als ein stetes Ineinanderwirken körperlicher und geistiger Kräfte. Vom Standpunkte des psychophysischen Parallelismus müßte dieser Prozeß als ein ausschließlich durch physische Glieder vermittelter in sich geschlossener verstanden und erklärt werden. Im Zusammenhange dieser physischen Glieder müßte aber jeder psychische Einfluß ausgeschlossen werden. Würde es irgend jemandem möglich sein, in das Innere der beteiligten Personen zu blicken, dann würde er allerdings viele und verschiedenste psychische Vorgänge zu sehen bekommen, aber dieselben dürften nach dem Parallelismus nur neben den physischen hergehen. Jeder Einfluß der psychischen Prozesse auf die physischen wäre ausgeschlossen, so daß die letzteren ohne erstere nach derselben Richtung und Weise ablaufen würden: Darnach hätte nicht Napoleons Genie, sondern eine für ihn günstige mechanische Verkettung der physischen Prozesse den Ausgang der Schlacht herbeigeführt.

Was hier von Napoleon gilt, muß von allen historischen Persönlichkeiten und ihren Handlungen in der gleichen Weise festgestellt werden. Der Physiolog würde den Verfasser der Kritik der reinen Vernunft ebenso wie den Schöpfer des neuen deutschen Reiches als ein Uhrwerk demonstrieren.

Eine Mutter hat zwei Söhne, von denen der eine in London lebt, während der andere längere Zeit in Afrika gewesen ist. Letzterer befindet sich augenblicklich auf der Rückreise, die ihn über London, wo er den Bruder aufsuchen will, wieder nach Deutschland führen soll. Nach seiner glücklichen Ankunft in London gibt der dortige Sohn ein Telegramm an die Mutter auf, welches nur die Worte enthält: „Fritz angekommen!“ Dieses Telegramm befreit die auf Nachricht harrende Mutter auf einmal von allen Sorgen und versetzt sie in einen Zustand lebhaftester Freude. Wie ganz anders aber würde die Wirkung ausfallen, wenn infolge des Versehens eines Beamten das Telegramm lautete: „Fritz umgekommen!“ Dennoch ist die mechanische Verschiedenheit, welche in diesem Falle zwischen beiden Ursachen vorliegt, so außerordentlich geringfügig, daß es ein einfacher Verstoß gegen den Inhalt des Kausalgesetzes sein würde, wenn wir aus einer so unbedeutenden Differenz den ungeheuren Unterschied der Wirkungen ableiten wollten. Dann stellt sich die Geringfügigkeit des Unterschiedes der beiden Reize als ein unüberwindliches Hindernis entgegen.

Münsterberg hat eine Widerlegung dieses Argumentes versucht durch Hinweis auf das Beispiel einer Explosion, welche durch das Feuer eines Zündholzes ausgelöst wird. Allerdings haben ja oft in der Natur kleine Ursachen große Wirkungen. Es darf aber in dem angezogenen Beispiele die Beweiskraft nicht in der Verschiedenheit des Reizes und der Reaktion an sich gesucht werden, sondern in der Verschiedenheit beider Reaktionen bei fast gleichen Reizen und demselben (gleich konstruierten) Individuum. Wenn darum Stern gegen das Telegrammargument einwendet: „Aber gibt es nicht in der materiellen Welt genug Analoga dazu? Ein Druck bestimmter Größe kann, wenn er die Wand trifft, ohne sichtbare Folgen bleiben, wenn er aber durch eine minimale Richtungsänderung auf einen elektrischen Knopf gelenkt wird, ein Haus in die Luft sprengen.“ Hier ist wohl der gleiche Reiz vorhanden; derselbe wirkt aber auf zwei verschiedene Dinge und erzielt verschiedene Wirkungen. Die Gleichheit der beiden Beispiele wäre erst dann hergestellt, wenn angenommen würde, ein Schlag von gleicher Stärke werde mit gleicher Stärke gegen dieselbe Wandstelle geführt.

Um noch erkenntlicher zu machen, wie wenig die Berufung auf die Tatsache, daß eine kleine physische Verschiedenheit der Reize vorliegt, nützt, könnte man annehmen, daß das Telegramm in englischer oder französischer Sprache abgefaßt sei. Wenn das Verständnis der Sprache, in der das Telegramm lautet, vorhanden ist, dann wird die Wirkung im wesentlichen dieselbe sein. Die Reize auf die Netzhaut (die graphischen Bilder) sind in diesem Falle wesentlich verschieden von jenen im früheren Beispiele und doch rufen sie im Gehirnapparat eine wesentlich gleiche Reaktion hervor.

Stumpf hielt die Konsequenz der parallelistischen Utopien den Parallelisten vor, indem er sagte[1]: „Hiernach verläuft nun also jede der beiden Welten genau so, wie wenn die andere nicht existierte. Speziell die psychische Welt ist vollkommen einflußlos, invalent für den Ablauf und die Entwicklung der physischen. Die Organismen leben und handeln, die Menschen gründen Staaten, schreiben Gedichte, halten Kongresse (auch solche, worin die dem Worte Psychologie entsprechenden Luftbewegungen und Gehirnprozesse eine Rolle spielen), getrieben durch rein physische Kräfte genau so, als ob gar kein Denken, Fühlen und Wollen existierte. Daß das die strenge Konsequenz ist, unterliegt keinem Zweifel."

Es wäre ein Wunder, wenn die Parallelisten nicht selbst die Paradoxie ihrer Lehre gesehen hätten, darum haben sie es versucht, dieselbe als nicht vorhanden hinzustellen. Paulsen bemerkt z. B. gegen Busse bezüglich des oben angeführten Beispieles der Schlacht von Austerlitz, daß für einen idealistisch denkenden Parallelisten alle die kämpfenden Soldaten, alle hin- und herfliegenden Kugeln nur Erscheinungen intelligibler Vorgänge, dagegen die letzteren allein die wahren Ereignisse seien. Und in den Zusammenhang dieser Ereignisse gingen Überlegungen, Entschlüsse und Gemütszustände ein als wirkende Faktoren. Riehl meint, mit Hilfe des kritischen Monismus alle Schwierigkeiten aus dem Wege räumen zu können.

Es bedeutet aber eine solche Erklärung durch Zuhilfenahme einer idealistischen Metaphysik keine Lösung des Widerspruches zwischen Empirie und parallelistischer

[1] Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik.

Theorie, sondern nur Zurückgehen auf ein Gebiet, auf dem eine Verschleierung durch dunkle Worte besser möglich ist; denn die Konstruktion eines eigenen psychischen Kausalzusammenhanges, der in seiner eigensten Welt allein Geltung hat, trägt doch gar nichts dazu bei, begreiflich zu machen, wie trotz eines einfachen Nebeneinandergehens der physischen und der psychischen Vorgänge eine Möglichkeit geboten werden solle, den Forderungen der Tatsächlichkeit gerecht zu werden. Vielmehr erweckt ein solcher Zurückzug den Verdacht, daß man sich der unbequem werdenden Konsequenzen der parallelistischen Theorie damit entziehen wolle und bedeutet das Aufgeben der notwendigen Voraussetzung des Kampfes zwischen Wechselwirkungslehre und Parallelismustheorie, der Voraussetzung, daß die Objektivierung und Selbständigkeit der physischen Vorgänge festgehalten werde. Auf einer anderen Grundlage scheint mir dieser Kampf zur Komödie zu werden. Dadurch eben, daß sich Paulsen und Heymanns auf einen idealistisch-spiritualistischen Standpunkt zurückziehen, geben sie den Parallelismus auf. Denn dadurch, daß physische Vorgänge zu Erscheinungen einer geistigen Wirklichkeit gemacht werden, gewinnen sie einen psychischen Inhalt, damit aber gehen sie den anderen psychischen Vorgängen nicht mehr parallel, sondern sind mit ihnen identisch. Ich will die Schwierigkeiten gar nicht betonen, wie ein Physisches auf psychische Art in Erscheinung treten, also ein Geistiges besitzen sollte. In dem Abgrund idealistisch-spiritualistischer Metaphysik verschwindet sowohl der psychophysische Parallelismus als auch die Lehre von der psychophysischen Wechselwirkung; dort verliert sowohl das Prinzip der Erhaltung der Energie als auch das der Geschlossenheit der Naturkausalität jeden Sinn und jede Geltung. Da gibt es nur Psychisches und psychische Wirkung, da wirkt nur Seelisches auf Seele, entweder auf die dem Gehirn zugrunde liegenden intelligiblen Dinge oder auf die, welche das intelligente Substrat der Muskeln und Nerven bilden, wie sie dann auch von dem einen oder dem anderen intelligiblen Substrat Wirkungen erleidet.

Das Prinzip der Erhaltung der Energie, der geschlossenen Naturkausalität wie auch die beiden einander im Gegensatz gegenüberstehenden Behauptungen der

psychophysischen Kausalität und des psychophysischen Parallelismus anderseits haben nur dann einen Sinn, wenn man auf der empirisch-realistischen Weltanschauung stehen bleibt.

Es verrät glückliche geistige Veranlagung, wenn jemand zuerst mit Argumenten seine Gegner bekämpft, die empirisch-realistischer Grundlage entwachsen sind, dann aber, wenn er durch ebensolche Gegenargumente vernichtet zu werden befürchten muß, diesen Kampfplatz verläßt und sich in eine Metaphysik flüchtet, die dem Gegner die zuerst konzedierten Hilfsmittel eines ehrlichen Kampfes nimmt.

Riehl hat den Widerstreit zwischen der angegebenen Konsequenz des Parallelismus und der gewöhnlichen biologisch-historischen Betrachtungsweise der Ereignisse und Vorgänge der menschlichen Individuen als physiologische Antinomie bezeichnet.

Wie nach Paulsen und Heymanns in einem idealistischen Monismus soll nach Riehl die Lösung in der Annahme eines kritischen Monismus zu finden sein. Die Antinomie bestehe nur dann, wenn man die absolute Realität der mechanischen Vorgänge voraussetzt; sie soll aber verschwinden, wenn diese Auffassung aufgegeben und ersetzt wird durch eine kritische Lehre, nach der die Vorgänge Erscheinungen des Wirklichen sind. Es kommt also bei näherem Zusehen beim kritischen Monismus wie beim idealistisch-spiritualistischen dieselbe Erscheinung zutage, daß die Verschiedenheit des Physischen und Psychischen einfachhin aufgehoben wird, wodurch der Streit hie Wechselwirkung hie Parallelismus zu einem zwecklosen Geplänkel wird. Riehl leitet aus seiner Voraussetzung, daß physische und psychische Vorgänge zwei Seiten eines identischen psychophysischen Vorganges sind, ab, daß beide zu identifizieren seien; die Unterscheidung des Physischen vom Psychischen, des Äußeren vom Inneren lasse sich überhaupt nur durch Abstraktion vornehmen und in dieser allein festhalten. Daraus folgert er, daß die physische Ursache eines psychischen Vorganges zugleich eine psychische, also der psychische Vorgang nur durch psychische Ursachen hervorgebracht sei.

Es dürfte seine Auffassung kaum anders denn als solche von einer Beseeltheit der Materie zu deuten sein, wenn Riehl verlangt, daß unter Umständen zu dem Nerven-

vorgange, der in seinem auf die äußeren Sinne bezogenen Teile wie jeder andere Vorgang in der Außenwelt als Bewegung erscheint oder doch als solche vorzustellen ist, Empfindungen und Wille als wesentliche Bestandteile gehören. Zutreffend erscheint nur die angeführte Bemerkung, daß eine solche Annahme notwendig sei, wenn man nicht in den Dualismus geraten wolle. Zur Bekräftigung seiner Ansicht beruft sich Riehl auf Kant, der in seinen Paralogismen erklärt hatte, alle Schwierigkeiten, welche die Verbindung der denkenden Natur mit der Materie treffen, entsprängen ohne Ausnahme lediglich aus der erschlichenen Vorstellung, daß Materie als solche nicht Erscheinung sei, der ein unbekannter Gegenstand zugrunde liegt, sondern der Gegenstand selbst, so wie er außer uns und unabhängig von aller Sinnlichkeit existiert.

Nachdem sowohl die für den Parallelismus vorgebrachten Beweise als nicht beweiskräftig erwiesen wurden und auch ein offener Widerspruch zwischen den Tatsachen und den notwendigen Folgen der angenommenen Parallelismustheorie festgestellt werden konnte, sollte es scheinen, es bleibe den Parallelisten kein anderer Ausweg mehr, als diese Theorie aufzugeben und sie gegen das Bekenntnis der Wechselwirkungslehre einzutauschen. Paulsen und König stellen an ihre Gegner die Forderung, ihnen den psychischen Mechanismus aller jener Vorgänge aufzuzeigen, für welche die von ihnen gegebene psychophysische Erklärung nicht passend sein soll. Speziell gegenüber dem angeführten Telegrammbeispiele stellen sie die Gegenfrage: Wie erklärt Ihr auf psychophysischem Wege die Verschiedenheit der Rückwirkung der Telegramme? Könnt Ihr psychischen Mechanismus nachweisen und uns verständlich machen, wie die Vorstellung des Wortlautes des einen Telegrammes diese und jene Gefühle und jene Affekte auslöst, wie das andere ganz andere seelische Zustände hervorbringt? Könnt Ihr das nicht — so fahren sie fort — dann müßt Ihr eingestehen, daß eure Theorie der Wechselwirkung jedenfalls nicht mehr leistet, als unsere parallelistische, einen rein physischen Zusammenhang postulierende Hypothese und darum dürft Ihr es uns nicht verdenken, wenn wir allen Schwierigkeiten zum Trotz an unserer Maxime: physische Wirkungen haben nur physische Ursachen, festhalten.

Im 116. Bande der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik hat Busse auf dieses Argument eine Entgegnung veröffentlicht. Der Kern derselben liegt in der vorgenommenen Unterscheidung. Versteht man unter Erklärung eine solche, wie sie die Naturwissenschaft kennt und anwendet, die Nachweisung des Mechanismus, durch welchen das Endergebnis mit Notwendigkeit herbeigeführt wird, so müssen wir allerdings gestehen, eine derartige Erklärung vermögen wir mit unseren Mitteln auch nicht zu geben. Und damit ist weiter zugestanden, daß die Physiologie durch die Annahme mitwirkender psychischer Faktoren nicht etwa in den Stand gesetzt wird, die mechanische Erklärung, die sie mit eigenen Mitteln nicht zu leisten vermag, zu geben. Der Physiolog als solcher gewinnt durch die Einschiebung seelischer mechanisch nicht konstruierbarer Vorgänge tatsächlich nichts; für ihn kommt es wirklich, da die ex hypothesi postulierte mechanische Konstruktion der Gehirnvorgänge sich nun einmal in Wirklichkeit nicht geben läßt, tatsächlich auf eins hinaus, ob er einen unbegreiflich komplizierten Gehirnmechanismus, der in seinem dunklen Schoße eine unabsehbare Mannigfaltigkeit von Möglichkeiten birgt, ein mechanisch ebenso unbegreifliches psychisches Geschehen oder schließlich auch ein bloßes X als den uns unbekannten Grund ansieht, von dem die Art des schließlich zutage tretenden Endeffektes abhängt.

Aber hier handelt es sich nicht darum, ob die Physiologie besser tut, seelische Mitwirkung unter Umständen anzunehmen oder nicht, es handelt sich darum, ob die Physiologie berechtigt oder genötigt ist, an der Theorie des psychophysischen Parallelismus und der Forderung, alle psychischen Vorgänge, auch die lebendigen Rückwirkungen lebender Organismen, rein physisch zu erklären, allen Schwierigkeiten zum Trotze festzuhalten, oder ob sie der Lehre von der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele den Vorzug geben muß. Und da liegt die Sache denn anders; als Philosoph wird auch der Physiolog sich für die letztere entscheiden müssen, ohne sich durch das Gegenargument: Die Wechselwirkungstheorie leistet nicht mehr als die parallelistische, irremachen zu lassen. Als philosophische Theorie leistet die Wechselwirkungslehre allerdings mehr als der psychologische Parallelismus, sie ver-

hilft uns zu einem Verständnis der Sache, wo der Parallelismus uns einem in seiner Wirkungsweise völlig unverständlichen Mechanismus gegenüberstellt und uns zumutet, gerade in der ungeheuren Unbestimmtheit und Unklarheit desselben und unserer dadurch bedingten Unwissenheit die Bürgschaft für die Möglichkeit zu erblicken, den parallelistischen Standpunkt durchzuführen. Es ist das Verständnis, das wir, wenn wir die seelischen Faktoren heranziehen, erhalten, eben von anderer Art und Beschaffenheit als eine naturwissenschaftliche Erklärung. Die beiden Arten des Erkennens hat Letze[1] als cognitio rei und cognitio circa rem bezeichnet. Die letztere erlangen wir auf naturwissenschaftlichem Gebiet und hier herrscht sie allein. Wo immer wir imstande sind, einen komplexen Vorgang in seine Komponenten zu zerlegen, die Mitwirkung einer jeden genau zu bestimmen und aus ihnen den Gesamtvorgang wieder zusammenzusetzen, gelingt es uns, eine naturwissenschaftliche Erklärung des Vorganges zu geben, können wir ihn erklären und eventuell berechnen. Das ist die cognitio circa rem. Aber sie gibt uns kein Verständnis des Zusammenhanges, keine unmittelbare Einsicht in das Warum desselben; sie gibt uns die Teile in die Hand, aber nicht das geistige Band, das ihren Zusammenhang erst innerlich verständlich macht. Im Gegenteil, je weiter wir in der Zergliederung fortschreiten, je genauer, exakter und vollendeter unsere Erklärung derselben wird, um so geringer wird unser Verständnis derselben und hätte die Naturwissenschaft ihr Ideal erreicht, die ganze Welt in eine Mechanik der Atome aufgelöst, wäre sie imstande, den ganzen Weltlauf von der ersten Konstellation der Elemente an aufs genaueste zu berechnen, jedes Vorkommnis desselben als die notwendige Folge aller vorhergehenden Glieder der Kausalkette begreiflich zu machen, so würden wir diesem ewigen Spiel der Atome und ihren ewig wechselnden Kombinationen völlig verständnislos gegenüberstehen. In der Tat vermögen wir doch nur dadurch, daß wir in die Atome selbst etwas von unseren eigenen lebendigen, geistigen Erlebnissen hineinlegen, ihnen Kräfte und ein Wirken zuschreiben, sie sich suchen und fliehen lassen, uns ihr Verhalten einigermaßen

[1] Medizinische Psychologie, p. 57.

verständlich zu machen. Nun, eben dieses unmittelbare Verständnis, das uns der Natur gegenüber fast gänzlich abgeht, haben wir auf geistig-historischem Gebiete durchaus. Wir verstehen die Regungen einer Menschenseele, die Gefühle und Leidenschaften, Gedanken und Ideen der handelnden Persönlichkeiten der Weltgeschichte und soweit wir sie verstehen, verstehen wir auch ihr und ihrer Freunde und Gegner Wirken und Handeln. Hat uns die Geschichtsforschung die seelischen Motive eines Volkes, einer Zeit, ihre Ziele und Absichten, die sie beherrschenden Vorstellungen klargelegt, so hat sie uns damit auch ihr Tun und Handeln in ihrem innersten Wesen begreiflich und verständlich gemacht, so hat sie die Erklärung gegeben, die ihr zu geben allein möglich ist, die cognitio rei, welche die Dinge versteht, sie aber nicht berechnet. Eine solche Erkenntnis, ein solches Verständnis ist es denn auch, das wir uns allein durch Heranziehen der psychischen Faktoren verschaffen können. Daß ein derartiges Verstehen vom philosophischen Standpunkt aus gar keinen Wert habe und eine Theorie, die sich auf dasselbe berufen kann, vor einer anderen, die weder das tun noch auch eine befriedigende mechanische Erklärung geben kann, gar nichts voraus habe, wird man doch nicht mit Grund behaupten können. Eine cognitio circa rem kann und will weder die Geschichte noch die Geisteswissenschaft überhaupt geben; wir können nicht das lebendige Denken und Fühlen eines Menschen in psychische Atome auflösen und aus ihnen zusammensetzen. Geschähe es, so würden wir einer derartigen Erklärung ebenso verständnislos gegenüberstehen wie den naturwissenschaftlichen Analysen; uns selbst und unser lebendiges Tun würden wir aber in einer solchen Darstellung nicht wiedererkennen.

Wie aber das Verlangen, die Geschichte in dieser Weise darzustellen, ebenso unberechtigt wie unerfüllbar ist, so sei auch die Forderung, die Wechselwirkungstheorie solle die Art und Weise, wie die Seele bei der Herbeiführung einer aus physiologischen Gründen allein nicht erklärbaren Handlung einwirkt, in Form einer cognitio circa rem, einer Weise aufklären, welche die Physiologie für ihren speziellen Zweck verwenden könnte, als unberechtigt zurückzuweisen.

Diese Unterscheidung besagt also, daß wir eine Erklärung der psychischen Vorgänge, die über die unmögliche

Ableitung derselben aus materiellen Ursachen hinausgeht, nie geben können, daß wir aber bezüglich der Tatsächlichkeit eine über die Sicherheit der naturwissenschaftlichen Tatsachen hinausgehende, weil uns unmittelbar gegebene Sicherheit besitzen. Auch bezüglich dieser letzteren haben wir bis heute in keinem Falle einen Einblick in deren eigentliches Wesen gewinnen können, wir müssen uns überall mit der Anschauung der äußeren Vorgänge begnügen. Wenn von einem Einblick in das Wesen der Dinge die Rede ist, so bedeutet das nicht mehr als eine Abkürzung für die vielen Denkprozesse, als deren Endresultat sich ein Verständnis der außersinnlichen und übersinnlichen Eigenschaften und Dinge ergibt.

---

## ZU DEN GOTTESBEWEISEN

Von P. GREG. v. HOLTUM, O. S. B.

„Für die Ausgestaltung und Vertiefung der Gottesbeweise ist ohne Zweifel viel geschehen und geschieht noch viel", wurde unlängst in einer wissenschaftlichen Zeitschrift geschrieben (Tübing. Q. Schr. 1914, 21. H., p. 250). Ich meine, daß diesem Satze Wahrheit nicht zukommt. Wenn die bisher in der christlichen Philosophie üblichen Gottesbeweise eine Ausgestaltung und Vertiefung fordern, so muß es doch wohl nicht gut um deren Wert bestellt sein. Erst wenn sie v e r t i e f t werden, also erst wenn sie eine Ergänzung der ihnen vorkommenden Gedankengänge finden oder nachträglich eine Prämisse, die hätte bewiesen werden m ü s s e n, b e w i e s e n wird, können sie zum Beweise für die Existenz Gottes dienen! Mit dieser Versicherung ist der philosophia perennis sehr wenig Anerkennung gezollt. Wir müssen denn annehmen, daß die größten Denker des Altertums und des Mittelalters es nicht fertig gebracht haben, einen wahrhaft beweiskräftigen Gottesbeweis zu erbringen. Der Aquinate hat es nicht fertig gebracht: seine Gedanken müssen ausgestaltet und vertieft werden! . . Wer sieht nicht, wie beschimpfend im Grunde genommen solche Gedanken für die christliche, scholastische Philosophie sind. Gewiß! Der Schreiber des zitierten Satzes hat das nicht gemeint; aber wir haben doch ein Recht, uns an den Satz zu halten, wie er vorliegt und seinen Kern zu erheben. Dieser ist aber unzweifelhaft der oben angegebene. Es fällt mit jener Auf-

stellung ein recht eigentümliches Licht auf die so lebhafte, rühmende und autoritativ vorschreibende Empfehlung der scholastischen, ja der spezifisch thomistischen Philosophie, welche diese von Leo XIII. und zu wiederholten Malen auch von Pius X. erfahren hat! Diese Päpste haben doch eigentlich zu viel getan, sie haben übertrieben, ja sie haben geirrt! Kein Zweifel, daß wir dies im Grunde als Kern des Satzes herauszuschälen haben, wenngleich es ganz gewiß dem Verfasser sehr fern liegt, diese Folgerungen vertreten zu wollen. Aber strenge Folgerungen sind sie doch.

Doch gehen wir auf Einzelnes ein!

Der Verfasser läßt den nomologischen Beweis, obwohl er ihn spekulativ nicht hoch stellt, doch gelten[1]. Er schreibt p. 248: „Die Gesetzmäßigkeit (in den Weltdingen) fordert kraft des Kausalprinzips einen Gesetzgeber“, aber nicht kraft des Kausalprinzips gelangt der Ordnung und Gesetzmäßigkeit wahrnehmende Geist zum Erschließen des geistigen und persönlichen Grundes der Ordnung und Gesetzmäßigkeit. Es ist der Satz vom zureichenden Grunde, der auf einen solchen geistigen und persönlichen Grund der Ordnung und Gesetzmäßigkeit führt. Ich erkläre mich näher.

Finde ich ein Denken vor, so denke ich unwillkürlich und notwendig an ein Subjekt, das denkt. Bilde ich den Begriff des Denkens, so ist es unumgänglich, daß dieser Begriff auch auf jemanden hinweist, der denkt. Daß das Denken produziert wird von einem Subjekt, das denkt, ist freilich wahr; aber dieser Inhalt gelangt nicht zur formellen Betonung; er wird nur in obliquo notiert, wie ein scholastischer Terminus lautet.

Folglich gilt auch dasselbe bezüglich des „Gedachtwordenseins“. Der Tatsache, daß „gedacht worden ist“ entspricht die Tatsache, daß zu der Zeit, wo gedacht wurde, ein Subjekt da war, das dachte. Der Kausalnexus kommt hier gar nicht in Betracht. Es liegt einfach eine Analyse von Begriffen vor, und aus dieser blitzschnell angestellten Analyse ergibt sich die Ineinandersetzung vom Denken und denkenden Subjekt.

---

[1] Streng genommen ist jeder stringente Beweis hoch zu stellen, in erster Linie dann, wenn ein wichtiger Punkt bewiesen wird. Das gilt vor allem für unsere Zeit, in der so manches als Beweis feilgeboten wird, was nicht beweiskräftig ist.

Nun kann der Blick des Geistes auf eine Idee wie durch das die Idee einschließende Wort so auch durch die eine Idee einschließende Sache gelenkt werden. Letzteres liegt vor, wenn eine Sache oder mehrere Sachen Ordnung, Gesetzmäßigkeit offenbaren. Ordnung weist begrifflich auf Absicht hin, Gesetzmäßigkeit auf einen Plan. Absicht und Plan fallen aber in den Begriff des Denkens, der Idee. Folglich habe ich auch hier primär, formell, nur eine Verknüpfung der Begriffe, die auf der Hand liegt wegen der unwillkürlich erfolgenden und in einem Moment abschließenden Analyse der Begriffe. Der Kausalnexus kommt formell gar nicht zur Betonung.

Nur wenn der Geist sich daran erinnert, daß die Dinge, in denen Ordnung und Zweckmäßigkeit ist, aus sich an dieser Ordnung und Gesetzmäßigkeit unschuldig sind, gelangt er zu dem Schlusse, daß die Ordnung und Gesetzmäßigkeit in die Dinge hinein gebracht worden. Das ist dann allerdings ein Folgern kraft des Kausalprinzips.

Noch deutlicher wird das, wenn man den Satz untersucht: das Sein (außer uns) erweist sich an die Wahrheit gebunden. Das trifft zu, wenn das Sein als geordnet erkannt wird. Durch die Ordnung ist es an die Wahrheit gebunden, d. h. fest aus der Natur der Ordnung hinbezogen zur Erkenntnis; nur dann, wenn mit diesem Sein, weil es im Sein kontingent ist, auch die Kontingenz der die Dinge charakterisierenden Ordnung vor dem Geiste aufleuchtet, wird das Kausalprinzip Schlußprinzip auch bezüglich der Ordnung.

Durch die Gesetzmäßigkeit (Ordnung) in den Dingen und die in ihnen waltende Zielstrebigkeit erhalten nach dem Gesagten die Dinge die objektive Beziehung auf den kreatürlichen Verstand, die objektive Wahrheit, die, als Wahrheit, nach Thomas (I qu. XVI art. 3. improprie in rebus. art. 5) uneigentlich in den Dingen ist. So aber die Sache gefaßt, ist es nach einem Teil voll wahr, was K. Staab (Die Gottesbeweise in der katholischen deutschen Literatur von 1850—1890, Paderb. 1910, 137) schreibt: „Die Wahrheit übt auf das Sein der Dinge und auf unser Denken eine absolute Herrschaft aus. So müssen sich beispielshalber alle Wesen dem Prinzip der Identität oder des Widerspruchs oder der Kausalität fügen. Alles richtige Denken ist nur Nachdenken dessen, was wahr ist, ohne daß es von uns gedacht wurde, und vor allem menschlichen Denken."

Ausnahmslos übt so das Sein der Dinge auf unser Denken eine absolute Herrschaft; das kann nur derjenige bestreiten, der von Kantschen Gedanken beeinflußt und beherrscht ist. Ganz falsch ist deshalb, was der Verfasser p. 349 f. schreibt: „Das Resultat beschränkt sich auf den Satz: Wir sind veranlagt und fähig, die Wahrheit zu erkennen, weil in unserem Geiste Gesetzmäßigkeit herrscht. Notwendige Voraussetzung ist, daß die Gesetzmäßigkeit des Geistes mit derjenigen in der Natur übereinstimme.“ Das heißt doch die Sache auf den Kopf stellen! Es ist das eine Umdrehung in das Subjektive! Nicht deshalb existiert nach dem Gesetz des zureichenden Grundes die Ordnung in den Dingen als erkannte Ordnung für uns, weil wir veranlagt und fähig sind, diese Ordnung zu erkennen, sondern deshalb ist sie von uns erkannte Ordnung (Gesetzmäßigkeit), weil die Dinge in ihrem objektiven Ansichsein veranlagt und fähig sind, so erkannt zu werden, wie sie von uns erkannt werden!

Daß die (so verstandene) Wahrheit auch auf das Sein ausnahmslos eine absolute Herrschaft ausübt, ist zwar vom theistischen Standpunkt aus sofort einleuchtend, wird aber nur schwer gegen alle Angriffe sich verteidigen lassen, die ein Nicht-Theist erheben kann. Insoferne ist den Bedenken des Verfassers beizupflichten.

Nun wenden wir uns zunächst zu dem, was der Verfasser über den Satz vom zureichenden Grund schreibt, um alsdann seine Aufstellung über das Kausalitätsprinzip zu prüfen.

Pag. 254 heißt es: „Den Satz vom zureichenden Grunde leugnen, kann nur der Skeptiker. Dieser Satz bedarf keines Beweises. Unsere ganze Erkenntnis, ja unser ganzes Denken verläuft nach dieser Regel. Aber die wichtigste Frage lautet: Haben wir ein Recht, das logische Prinzip, das im Satz vom Grund ausgesprochen ist, ohne weiteres auf die Realität selbst anzuwenden? Bedeutet ein Schluß von der Folge zum Grund ohne weiteres einen Schluß von der Wirkung zur Ursache? Dieser Punkt wird beim Gottesbeweis leicht übersehen und doch ruht hier die größte Schwierigkeit. Einzelne Apologeten weisen darauf hin, ohne indes eine befriedigende Lösung zu geben. S. Weber (Apologetik 64) gibt zu, das Bedingte komme nicht als Seinsgrund, sondern als Erkenntnisgrund des Unbedingten in Betracht. Aber der Schluß führt dann nicht sehr weit. Wir kommen so nicht zu einer absoluten

Ursache, sondern nur zu einem absoluten, allerdings mit Notwendigkeit gedachten, aber eben nur gedachten letzten Grund. Der Gedankengang ist folgender: Das Seiende, das ich kenne, muß ich als bedingt denken. Der Begriff des Bedingten fordert mit Notwendigkeit den des Bedingenden. Aber der Schlußsatz lautet nicht: Also muß ein Unbedingtes existieren, sondern: Also muß ich mit Notwendigkeit zum Bedingten ein Unbedingtes hinzudenken."

Zunächst ist zu beanstanden, daß der Satz vom Grund nur als logisches Prinzip gefaßt wird: „Im Satz vom Grund ist ein logisches Prinzip ausgesprochen", heißt es ja! Danach reguliert er das Denken rein nach dessen Form, mit dem Inhalt des Denkens hat dieser Satz gar nichts zu tun! Wer sieht nun nicht, daß diese Aufstellung von vornherein unserem Denken den Stempel des Subjektiven aufdrückt; die Kantschen Gedankenformen passen in diese Auffassung ganz trefflich hinein! Es eröffnet sich eine Kluft für das denkende Subjekt zwischen Innenwelt und Außenwelt, und es handelt sich fortan darum, eine Brücke zwischen der einen und der anderen zu schlagen. Die Wahrheit ist aber, daß der Satz vom zureichenden Grund, weil Satz vom zureichenden Grund des Seienden, sich so weit dehnt, als das Sein sich dehnt, Geltung hat für die Außenwelt wie für die Innenwelt, in der das psychische und logische Sein angetroffen wird. Wer das leugnet, kann das nur von dem Standpunkte und der Voraussetzung aus tun, daß wir eine unmittelbare Gewißheit von den Tatsachen der Außenwelt nicht haben und nur durch einen Rückschluß zur Außenwelt von der Innenwelt her gelangen. Ist es aber wahr, daß der Satz vom hinreichenden Grund reicht so weit das Sein reicht? Gewiß! Nur der Skeptiker kann daran zweifeln und wem die Außenwelt nicht als ein unmittelbar mit Gewißheit Erkanntes gilt. Ist das nun der Fall, so gilt, daß der Begriff des real Bedingten, d. h. des nicht im psychischen Leben Bedingten, mit innerer Notwendigkeit den des real Bedingenden fordert und zuletzt als der Begriff des absolut Unbedingten als einer Realität vorliegt. Deshalb ist unmittelbar wahr: Folglich existiert diese Realität, und es gilt keineswegs bloß dies: folglich muß ich mit Notwendigkeit zum Bedingten ein Unbedingtes hinzudenken.

Daraus erhellt die innere Verbindung zwischen dem Satze von dem hinreichenden Grund und dem Kausalitäts-

prinzip. Wer das eine erschüttert, erschüttert auch immer das andere. Doch sind wir damit bereits bis zum Kausalitätsprinzip vorgedrungen.

Zu diesem nimmt der Verfasser Stellung in dem Satze: „Das Kausalgesetz ist uns zunächst nur in unserem Bewußtsein gegeben" (p. 256). Derselbe ist nun nicht besonders klar. Er kann einen doppelten Sinn haben. Er kann besagen wollen, daß eine Kausalität als Tatsache in der Außenwelt nur deswegen angenommen wird, weil es in uns eine solche gibt. Alsdann würde der Geist sich auf die von der Sinneserkenntnis gebotenen Elemente gar nicht verlassen; er würde sie nicht einmal benützen; es wäre mithin der Schluß auf die in der Außenwelt vorliegende Kausalität ein reiner Analogieschluß: „ein etwas schwaches Fundament für das gewaltige Gebäude der Gottesbeweise" wie Dr. Kirfel in diesem Jahrbuche 1913, p. 280, mit Recht bemerkt. Als Konsequenz wäre die Verwerfung des Gottesbeweises, wie er gewöhnlich, auch von Thomas (Summa I P. qu. II art. 3) geführt wird, unausbleiblich. Der Verfasser nimmt die eben angeführten Worte in dem hier entwickelten Sinn; denn er schreibt auf p. 256: „Es ist wohl Tatsache, daß die äußere Erfahrung uns nur eine Aufeinanderfolge, aber keine Auseinanderfolge offenbart[1]." Es läßt sich also nach ihm die äußere Erfahrung mit der inneren den Kausalitätsbegriff unmittelbar zeitigenden Erfahrung gar nicht verknüpfen; es besteht eine Kluft zwischen beiden, die sich nicht überbrücken läßt. Aber bei einer solchen Auffassung liegt unmittelbar die Gefahr vor, auch den aus der inneren Erfahrung gewiß herleitbaren Kausalitätsbegriff aus einer Kantschen Gedankenform abzuleiten. Denn ist der Geist in dem angegebenen Maße der in der Außenwelt gelegenen intelligibelen Objektivität schwach, so ist seine Kraft überhaupt sehr gering, wo Intelligibeles zu erkennen ist, und dann liegen die Kantschen Gedankenformen vor der Schwelle.

Ein anderer möglicher Sinn des zuerst angeführten Satzes ist, daß zwar zunächst und unmittelbar (ohne Kantsche Erkenntnisform) aus der inneren Erfahrung der Kausalitätsbegriff entsteht, daß aber auch die äußere Er-

[1] Selbstverständlich handelt es sich bei der ganzen Kontroverse um die äußere Erfahrung, insoferne sich das Denken auf sie bezieht. Die rein sinnliche Erkenntnis liefert natürlich den Ursächlichkeitsbegriff nicht.

fahrung bezüglich des Kausalitätsbegriffes objektiv dasselbe vermag. Und das läßt sich nun wieder doppelt fassen. Dieses „vermögen“ kann so erklärt werden, daß der Geist, der zuerst unmittelbar aus innerer Erfahrung den Kausalitätsbegriff gewonnen, nachher ihn auch unmittelbar aus der äußeren Erfahrung herleite. Eine andere Fassung ist jene, die Gredt (Elementa philos.[2], p. 135, nr. 636) als seine Meinung vertritt. Er schreibt nämlich: „Ex experientia interna intelligendo hanc ipsam experientiam acquirimus conceptum causae et cognoscimus causas esse in rerum natura; praeterea facili ratiocinio scimus, quidquid novum oritur, habere causam. Cum hoc tamen stat, experientiam externam immediate non manifestare nisi successionem, non dependentiam causalem. Utrum habeatur dependentia, hoc inductionis ope ivestigandum est i. e. repetitis observationibus sub diversis circumstantiis investigandum est, utrum sit accidentalis tantum coexsistentia an interna conexio causalis.“ Besprechen wir nun zunächst die erste Hypothese, daß der Schöpfung des Kausalitätsbegriffes aus der inneren Erfahrung die unmittelbare Herleitung desselben aus der äußeren Erfahrung folge, also ohne eine innere Verbindung zwischen der einen und anderen. Mir kommt dieses zeitliche Später sehr unwahrscheinlich vor und ich bin der Ansicht, daß die Sache sich umgekehrt verhält. Läßt man den Kausalitätsbegriff aus der inneren Erfahrung ursprünglich gewonnen werden, so ist das wohl nicht möglich, ohne daß man dem Subjekte eine nicht geringe Reflexion über sein Seelenleben zuschreibt: „infallibili conscientiae testimonio constat, nos producere in nobis (intelligendo, volendo etc.) et in aliis rebus (tangendo, movendo, percutiendo) diversas realitates, quae esse accipiunt a nobis, dependenter a nostra actione, et clare percipimus, effectum non tantum esse post actionem, sed ex actione nostra“ (Gredt a. a. O. p. 134, nr. 635). Ist eine solche Reflexion, die nicht denkbar ist ohne eine Abkehr von der Sinneserkenntnis und den in ihr sich bietenden Inhalten, wohl anzunehmen? Ferner: Ist es nicht unleugbar die Außenwelt, die zunächst in ganz gewaltiger Weise auf den Menschen einwirkt? Gewiß! Es ist zunächst nur seine Sinnestätigkeit, die so unmittelbar getroffen wird. Aber ist diese Tätigkeit mit ihren Inhalten nicht unmittelbar auf den Geist des Menschen hingeordnet, um ihn zu beeinflussen? Ist nicht diese Beeinflussung da-

durch erwiesen, daß der Geist aus dem dargebotenen Sinnesmaterial vermittels der simplex apprehensio sich die ersten Ideen bildet? Ist es nun nicht denkbar, daß der Geist im Besitz dieser Ideen sich unmittelbar (implicite natürlich) den Kausalitätsbegriff bildet, wenn ein Tatsächliches vorliegt, das auch jeden vernünftigen Erwachsenen sprechen läßt: hier liegt eine Ursache mit entsprechender Wirkung vor? Gewiß gibt es genug Fälle, in denen nur mit Hilfe der Induktion sich das Vorhandensein einer Ursache erkennen läßt, aber die Induktion als die Mutter des Kausalitätsbegriffes hinstellen, scheint nicht gerechtfertigt zu sein[1]. Und damit berühren wir schon die zweite erwähnte Fassung der Gewinnung des Kausalitätsbegriffes aus der äußeren Erfahrung, wie diese Gewinnung mit der inneren Erfahrung und der Ableitung des Kausalitätsbegriffes aus dieser in Verbindung gebracht wird. Sie stellt, wie wir sehen, Gredt a. a. O. auf. Ich möchte ihm in diesem Punkte nicht beistimmen, und auch Dr. Kirfel scheint abweichend von ihm zu denken, wenn er a. a. O. p. 280 schreibt: „Ich hätte es nicht gewagt, wie Kneib zu schreiben, daß der Begriff der Ursächlichkeit aus der inneren Erfahrung entsteht[2].“

Demgemäß möchte ich in folgender Weise die Entstehung des Ursächlichkeitsbegriffes aus der äußeren Erfahrung analysieren. Der Verstand erkennt nach vorausgegangener Sinneserkenntnis, Wahrnehmung eines äußeren Vorganges, gleichviel ob derselbe das Subjekt in Mitleidenschaft zieht, also eine Empfindung auslöst, wie z. B. ein Schlag von außen, oder bloß äußerliche Wahrnehmung für dasselbe im Gefolge hat, wie z. B. die Erregung eines Geräusches durch einen Stock, den jemand auf einen Tisch aufschlug, daß in der Natur ein neues Sein entstanden ist. Er erkennt zugleich unmittelbar (also ohne ratiocinium), daß dieses Sein durch ein anderes vor ihm vorhanden gewesenes Sein, das

[1] Wenn man den Ursächlichkeitsbegriff aus der inneren Erfahrung ableitet, so kann man um so mehr die Gewinnung des Begriffes „Körper“ aus der inneren Erfahrung, durch welche dem Subjekt der eigene Körper dargestellt wird, herleiten. Nun dürfte aber die gegenteilige Annahme sicher die wahrscheinlichere und auch die allgemeinere sein.

[2] Es wird Dr. Kirfel wohl von dem, wie mir scheint, wahren Gedanken geleitet sein, daß der in den ersten Anfängen der Erkenntnis stehende Geist dermaßen noch von der Sinneserkenntnis beherrscht wird, daß die Reflexion, die nötig wäre, um den Kausalitätsbegriff zu gewinnen, unwahrscheinlich ist.

das neue Sein nicht schon sofort als mit sich verknüpft aufzeigte, begründet worden ist, und zwar durch etwas, was von diesem ausging, durch dessen Tätigkeit. Damit wird aber zugleich (implicite) erkannt, daß das neue Seiende ein bedingt Seiendes ist, bedingt nämlich durch das andere, und damit wird zugleich des Verursachten Nicht-Notwendigkeit zum Sein erkannt. Durch die unmittelbare Verbindung des Begriffes Tätigkeit mit dem Begriff des neuen Seienden entsteht nun unmittelbar der Kausalitätsbegriff. Aber dieser Begriff ist natürlich noch nicht die Erkenntnis des Kausalitätsgesetzes. Denn die Erkenntnis dieses besagt die Erkenntnis von der Notwendigkeit der Ursache für gar alle Fälle, wo ein bedingt Seiendes verwirklicht wird, actu wird. Diese Erkenntnis kann implicite oder explicite vorhanden sein. Implicite liegt sie vor bei der nicht reflektierenden oder philosophischen Erkenntnis der Menge der Menschen; diese gewinnen das Kausalitätsgesetz meines Erachtens durch das Erleben, durch das induktionsmäßige Erfahren. Der Philosoph hingegen erhebt das Kausalitätsgesetz rein analytisch, aus der Analyse der eben entwickelten Begriffe wie Lepidi (la critica della ragione pura secondo Kant, p. 15) sie meisterhaft gibt:

1. Ens, quod habet principium, praecedit non-Ens.

2. Non-Ens, quod praecedit Ens conditionatum, est Ens possibile.

3. Ens possibile habet fundamentum reale.

4. Fundamentum reale Entis possibilis est Ens, quod potest Ens possibile constituere in actu (= causare).

Und so sind die vier Termini: ens conditionatum — non-Ens — Ens possibile — Ens causa — notwendig und ausnahmslos unter sich verknüpft. Diesbezüglich herrscht für den Geist Evidenz[1].

---

[1] Daß sich das Kausalitätsgesetz mit der ihm wesentlichen Evidenz nicht auch aus der inneren Erfahrung ableiten läßt, soll nicht in Abrede gestellt werden, und ebensowenig, daß sich auch in dieser Hypothese, also mit gänzlicher Nichtbeachtung der äußeren kontingenten Natur ein Gottesbeweis stringenter Art konstruieren läßt. Aber wie bekannt, haben Aristoteles und Thomas ihn nicht so konstruiert und wird dessen Konstruktion überhaupt nicht in Angriff genommen.

Nachträglich sei zur Stütze der vertretenen Ansicht von der Entstehung des Kausalitätsbegriffes aus der äußeren Erfahrung noch folgendes bemerkt: Ist es nicht wahr, daß wir zuerst unbewußte,

Damit ist denn auch schon das Nötige gesagt, um die Behauptung des Verfassers richtigzustellen, daß das Kausalitätsprinzip kein einleuchtendes Prinzip sei, ein ominöser Satz, den alle älteren und neueren Vertreter des kritischen Rationalismus bereitwillig unterschreiben: Locke, Hume, Kant, J. St. Mill, Schopenhauer usw. Er schreibt nämlich p. 257: „Wohl ist die Kausalität unmittelbar gegeben, aber nicht als Verstandesform, sondern als Leben (Leben = selbsttätiges Wirken), als die allein mögliche Seinsform der lebendigen Persönlichkeit.“ Mit der Verneinung der Kausalität als Verstandesform — wenn der Verfasser Kausalität im Sinne Kants faßt und nicht die Evidenz des Kausalitätsgesetzes für den Verstand leugnen will, wie er es später tut — hat der Verfasser ja gegen Kant recht; aber er hatte kurz vorher geschrieben: „Daß sich das Kausalitätsverhältnis faktisch nicht auf die Verbindung zweier Gedanken beschränkt, das beweist die logische Undurchsichtigkeit der Beziehung.“ Deshalb sucht der Verfasser nach einem Standpunkt, um die Kausalität, die er einerseits gegen Kant mit Recht als reine Verstandesform leugnet, aber anderseits doch ohne Durchsichtigkeit für den Geist sein läßt, doch als unmittelbar für den Verstand behaupten zu können. Ein unmögliches Unter-

---

d. h. dem Verstande noch nicht nahegebrachte Empfindungen von Farben, Tönen, Berührungen usw. haben? Ist nun nicht die nächste Stufe die, daß diese unbewußten Empfindungen zu geistigen fortgebildet und erhoben werden? Steckt nun aber nicht in den unbewußten Empfindungen der Kausalbegriff? Kommt nicht der von außen an das Ohr dringende Ton von einem zum Tönen gebrachten Gegenstande her? Kommt nicht die Berührung eines dem Leibe fernen Gegenstandes durch Heranbringung des Gegenstandes an den Leib zustande? Es steckt also a parte rei unmittelbar in den Sinnesempfindungen der Kausalitätsbegriff und er kann deshalb auch unschwer aus ihnen erhoben werden. Eine weitere Bestätigung findet die entwickelte Ansicht darin, daß der letzte metaphysische Grund der Kausalität in den geschaffenen Dingen, die ratio entis finiti, ohne jede besondere Schwierigkeit aus der Außenwelt dem Geiste aufleuchtet; weil ein beschränktes Seiende vorliegt, erfaßt der Geist so leicht, unmittelbar, ein über die Grenze sich erstreckendes, ein an das erste sich anfügendes, d. h. ein neues Sein. Die unmittelbare Erkenntnis des einen führt sofort zur Erkenntnis des anderen, und so ergibt sich, daß auch die weiteren bis zur endlichen Gewinnung des Kausalitätsbegriffes führenden Begriffe ebenso leicht gewonnen werden. Weshalb der Geist den Begriff „bedingtes Sein“ (es ist natürlich hier nicht der entwickelte oder reflex gefaßte, sondern der implicite existierende Begriff gemeint) nicht zuerst aus der äußeren Erfahrung soll gewinnen können, ist nicht abzusehen.

fangen! Wohl kann man allein aus der inneren Erfahrung, d. h. wenn man den Kausalitätsbegriff aus ihr gebildet werden läßt, das Kausalitätsgesetz stringent ableiten, wenn man nur nicht die besagte Undurchsichtigkeit der Beziehung postuliert; nimmt man aber diese Undurchsichtigkeit an, so ist die Kausalitätsbeziehung nicht einmal bezüglich dessen gesichert, was wir im Innenleben erfahren. Und welch einen Wert kann da ein Analogieschluß von der Innenwelt auf die Außenwelt haben!

Doch hören wir den Verfasser, der trotz der von ihm angenommenen Undurchsichtigkeit der Kausalitätsbeziehung aus dem inneren Leben des Subjektes sie glaubt genügend herleiten zu können. Er schreibt so: „Die Kausalität ist unmittelbar gegeben, aber nicht als Verstandesform, sondern als Leben (Leben = selbsttätiges Wirken), als die allein mögliche Seinsform der lebendigen Persönlichkeit. Durch die Kausalität des Lebens ist unser Sein verbürgt, und zwar in einer Weise, daß auch die Skepsis nicht dagegen aufkommen kann. Den letzten Beweis gegen jede Skepsis gibt nicht der Verstand, sondern das Leben" (p. 257.) Nun wohl, wenn nicht der Verstand beim Kausalitätsbegriff beteiligt ist, dann ist es ein ganz blinder Zwang, der uns zur Annahme desselben treibt! Aber dann ist auch nicht abzusehen, weshalb man nicht aus der Kantschen Gedankenform den Kausalitätsbegriff soll ableiten können. Das um so mehr, da doch Kant wenigstens die Kausalität mit dem Verstand in innere Beziehung bringt, nicht ganz ohne Rücksicht auf das vernünftige Denken seine Verstandesformen und auch die Formen zur Erfassung der sinnfälligen Welt postuliert. Nach Dr. Aicher kommt der Kausalitätsbegriff heraus, man weiß nicht wie. Schließlich ist es konsequent der Sensualismus, den wir bei ihm antreffen. Es kann ihm also nur angeraten werden, den eingenommenen Standpunkt aufzugeben und dazu könnten auch den Verfasser Sätze bestimmen, die er selber geschrieben hat. Pag. 257 f. sagt er: „Das Sein als solches ragt ins Bewußtsein hinein und in der Wiedergabe des kausalen Verhältnisses im Denken weist die inhaltliche Bestimmung mit Notwendigkeit über das Bewußtsein hinaus." Und: „Kausalität steht im engsten Zusammenhang mit Realität." Deshalb ist an diesem Punkte — und „scheint" nicht bloß an ihm, wie der Verfasser p. 258 schreibt — der Anknüpfungspunkt

zwischen Bewußtsein und Wirklichkeit gegeben. Aber ganz ins Subjektive wird wieder das kausale Verhältnis mit folgenden Sätzen gerückt: „Inwieweit unser Kausalbegriff mit dem in der Wirklichkeit vorhanden gedachten Kausalgesetz übereinstimmt, ist damit allerdings noch nicht entschieden.“ Und: „Mit dem Denken, Wollen, Fühlen, mit der ganzen Persönlichkeit erfassen wir so (d. h. als für alle Realität gültig. Von mir beigefügt) das Sein, weil alle Kausalität analog sein muß der Kausalität unseres eigenen Lebens.“ Was letzteren Satz betrifft, so wird derselbe sicher keinen Kantianer zu einem Zweifel an seiner Theorie veranlassen; was den Einfluß des „Denkens“ anbelangt, so setzt sich der Verfasser damit in Widerspruch zu früher Gesagtem und wenn er auch Wollen und Fühlen an der Erfassung des Seins beteiligt sein läßt, so kommt das auf den Voluntarismus von Wundt hinaus. Wie unklar übrigens der Verfasser bezüglich des Gewinnens des Kausalbegriffes denkt, ergibt sich daraus, daß er einerseits den Kausalbegriff e i n f a c h h i n durch das „Leben“ (=selbsttätiges Wirken) gewonnen werden läßt, anderseits wieder schreibt: „Näher bestimmt und geklärt wird das transsubjektive Verhältnis durch das Leben“ (p. 258). W a s ist nun wahr? Ist das transsubjektive Verhältnis also d o c h imstande, die Kausalitätsbeziehung zu liefern? Und vordem hieß es, daß wir vom Subjektiven auf das Transsubjektive geführt werden! (Nämlich in der dargelegten seltsamen Art, die der Verfasser setzt.) Wohin führen nun den Verfasser seine Ansichten von der Kausalität? Man sollte meinen, daß das die Innen- und Außenwelt harmonisch zusammenschließende Kausalitätsgesetz als erkannte Beziehung vom Verfasser entsprechend seiner Ansicht, daß Innen- und Außenwelt zur Gewinnung der Kausalitätsbeziehung zusammenwirken, werde verwendet werden oder als verwendbar erklärt werden. Er tut das aber nicht, und so bleiben ihm nur die T e i l e übrig; es ermöglicht sich nur, das aus der äußeren Erfahrung geschöpfte Kausalitätsgesetz zu verwenden oder die aus der inneren Erfahrung hergeleitete Kausalität. Ersteres kann er p r i n z i p i e l l nicht tun, wenn wir von dem einen zitierten Satze absehen, in dem er dem transsubjektiven Verhältnis Wert beilegt; er tut es auch nicht, obgleich bedingt; er schreibt nämlich: „Es ist wohl angezeigt, beim kausalen Gottesbeweis vom Selbstbewußtsein und der Existenz des

eigenen Ich auszugehen und die Naturgesetzlichkeit nur zur Bestätigung beizuziehen“ (p. 259). Weshalb kann es allein angezeigt sein, die Naturgesetzlichkeit, d. h. das aus der Welt gewonnene Kausalitätsprinzip nicht für einen Gottesbeweis zu verwerten? Entweder deshalb, weil der Beweis, wenngleich durchaus beweiskräftig, zu umständlich wäre — und davon ist beim Verfasser nicht im mindesten die Rede — oder deshalb, weil der Beweis aus irgendeinem Grunde nicht beweiskräftig ist. Das allein also kann der Verfasser vernünftigerweise meinen wollen; ist es aber seine Meinung, so stellt er sich damit in diametralen Gegensatz zu der kirchlichen Philosophie wie sie Leo XIII. und Pius X. wollen, zu der Philosophie des Aquinaten[1]. Weshalb aber hält der Verfasser einen derartig gefaßten Beweis nicht für überzeugungskräftig? Er schreibt darüber selber: „Die Art dieser Naturgesetzlichkeit kann nur durch die Erfahrung, durch die Naturwissenschaften näher bestimmt werden. Solange aber der Charakter der Naturkausalität noch nicht ganz erforscht ist, scheint es schwer (sic), auf ihr einen Beweis aufzubauen. Es ist ja klar, daß der Nachweis der Kontingenz der Naturdinge ganz verschieden gestaltet werden muß, je nachdem ich denselben einem Vertreter des Atomismus, des Dynamismus oder der energetischen Theorie gegenüberführen soll.“ Darauf ist zu entgegnen:

1. Wenn wir auf die Erforschung der Art der kreatürlichen Kausalität werden warten müssen, um mit Hilfe des Kausalitätsbegriffes einen sicheren Beweis für die Existenz Gottes zu erbringen, so können wir lange warten: denn wie ein Seiendes ein neues Seiendes hervorbringt, ist für den menschlichen Verstand ein undurchdringliches Geheimnis; wir erkennen nur das „daß“ und die Notwendigkeit der Tatsache, weil, wäre es anders, eine vollständige Beziehungslosigkeit der Dinge zueinander bestehen würde; wir hätten eine ganz äußerliche Aufstellung der Naturdinge und diese wäre ewig unveränderlich. Die Dinge wären mithin

---

[1] Der Verfasser schreibt gewiß „es ist wohl angezeigt“. Das Wort „angezeigt“ und das mystische Wörtchen „wohl“ erwecken die Meinung, der Verfasser äußere keine für ihn feststehende Ansicht. Aber da wäre es doch angezeigter, in solch wichtigen Dingen sich zu einer festen Ansicht durchzuringen, als mit Aufstellungen zu operieren, die ihm selber zweifelhaft sind, zumal da dieselben diametral der kirchlichen Philosophie gegenüberstehen.

entweder ohne alle Wirkungsvermögen, oder wenn sie solche hätten, so wären sie dazu verurteilt, sich nie zu betätigen.

2. Die Erforschung der Art der Naturkausalität kann unmöglich Aufgabe der Naturwissenschaften sein, wie es ihr auch ebenso fern liegt, die letzten Konstitutive des Naturkörpers zu ergründen.

3. Der Nachweis der Kontingenz der Naturdinge ist ganz unabhängig von der Frage nach den letzten Konstitutiven des Naturkörpers. Der Mensch sieht die Tiere außer sich entstehen und vergehen, er kann sich diesen bestimmten Stein als widerspruchslos in dieser Welt nicht existierend denken: er sieht die chemischen Körper beständig sich auflösen und werden — aus alledem schöpft er unschwer den Begriff der Kontingenz der Weltdinge, ohne auch nur etwas von den philosophischen Theorien über die letzten Gründe des Naturkörpers zu wissen.

Es läßt sich also mit voller überzeugender Kraft aus der Kontingenz der Naturdinge für die Existenz Gottes mittels des aus der transsubjektiven Erfahrung geschöpften Kausalprinzips ein Beweis herleiten, falls man nicht von Anfang an sich auf den Standpunkt stellt, daß der Satz vom zureichenden Grunde nur ein logisches Gesetz sei, somit, wenn es sich um den zureichenden Grund von real Seiendem handelt, nur ein gedachtes real Bedingendes als Konsequenz herauskomme[1]. Damit wird dann die Möglichkeit eines Beweises für die Existenz Gottes aus irgendeinem kontingent Seienden gründlich aufgehoben, auch wenn das Subjekt der Beweisführung sich selber als kontingent erkennt. Deshalb muß auch der Verfasser mit seinem neuen Beweisversuch scheitern. Er schreibt (p. 259 f.):

„Es ist angezeigt, beim kausalen Gottesbeweis vom Selbstbewußtsein und der Existenz des eigenen Ich auszugehen. Wir können zwar auch das eigene Ich nicht in seinen Tiefen erfassen, dagegen ist wohl die Tatsache unmittelbar gegeben, daß unser Ich verursacht ist oder vielmehr daß es nicht bloß Ursache, sondern Wirkung und Ursache zugleich ist. .... Wir wissen, daß wir nicht Ursache

[1] Wenn der Verfasser (p. 255) auch zwischen den beiden Begriffspaaren Grund und Folge einerseits und Grund und Wirkung anderseits scharf scheidet, so ist es doch logisch unanfechtbar, die Kausalität als Grund von real Bedingtem oder real Kontingentem zu definieren, und insofern ist auch das im Text Gesagte unanfechtbar.

unseres eigenen Seins sind. So erkennen wir uns als verursacht, müssen also das Verursachende suchen. Dies kann ein Absolutes sein. Aber zunächst haben wir nur das Recht, von einer Wirkung auf eine entsprechende Ursache zu schließen, obwohl unser Denken durch Negation der uns beengenden Grenzen zum Absoluten vorgehen kann und oft auch vorgeht. Aber in unserem Bewußtsein ist kein Anhaltspunkt dafür gegeben, daß wir von einem Absoluten gewirkt wären. Auch die Erfahrung führt uns nie zu einem Absoluten. So ist das Absolute zunächst nur Satzung unseres Denkens und würde es bleiben, wenn nicht das Kausalgesetz, der Kausalzusammenhang der Dinge, die Annahme desselben verlangte. Das Verursachtsein unseres Ich führt also zu einem anderen, das entweder selbst wieder verursacht ist oder nicht. Im ersten Fall gehen wir weiter zur nächsten Ursache. Und der Schluß führt mit Notwendigkeit entweder zu einem Nichtverursachten, das Ursache von allen ist, oder aber zur Annahme einer unendlichen Reihe von Ursachen, die alle selbst wieder verursacht sind." Aus der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe führt nun der Verfasser den Beweis nicht weiter, weil ihm diese nicht erwiesen scheint. „Eine evidente Beweisführung ist also hier vorläufig nicht möglich" (p. 262). Er nimmt nur eine grosse Wahrscheinlichkeit für zwei von ihm beigebrachte Gründe in Anspruch, aus denen selbst bei der Annahme der Denkbarkeit einer unendlichen Reihe an und für sich die Ablehnung derselben doch berechtigt sei, soweit der Sinn der Aufstellung sei „die Existenz einer causa prima überflüssig zu machen". Deshalb kommt der Verfasser auf die schon früher erwähnte Fassung der Kausalität und deren Begründung zurück, die auf p. 258 lautet: „Die lebendige Persönlichkeit erfaßt das Sein, die Realität, die Kausalität — alle drei Begriffe sind nur verschiedene Betrachtungsweisen des einen Seins — im Leben. Gibt es eine Realität, so ist ihre Form notwendig die Kausalität, d. h. jedes reale Sein muß wirklich und wirkend sein. Was nicht wirklich ist, ist überhaupt nicht. Mit dem Denken, Wollen, Fühlen, mit der ganzen Persönlichkeit erfassen wir so das Sein, weil alle Kausalität analog sein muß der Kausalität unseres eigenen Lebens[1]." Es ist klar, daß

[1] Von mir gesperrt.

mit dem durch Sperrdruck Hervorgehobenen alles wieder ins Subjektive gerückt wird; es ist ein Zwang, der die Annahme der Kausalität als eines objektiv Gegebenen bewirkt, der Imperativ von Kant vom Ethischen ins Metaphysische übertragen. Deshalb trifft es nicht zu, was der Verfasser will, daß auch mit dem Denken das Sein erfaßt werde, von dem es übrigens allein erfaßt werden kann, weil Fühlen und Wollen, insofern nicht die ratio boni sich zeigt, zu einer Erfassung ganz und gar unfähig sind. Hätte der Verfasser mit dem letzten Satzteil nicht alles verdorben, so stünde er auf unserem Standpunkte; denn es ist wahr, was er schreibt: „Jedes Sein muß wirklich und wirkend sein" und auch, suo modo: „Die lebendige Persönlichkeit erfaßt das Sein, die Realität."

Aber falsch ist wieder, was Verfasser auf p. 260 schrieb; „Ist das Verursachende selbst nicht mehr verursacht, so kann dasselbe als absolut oder als nichtabsolut, aber ewig in der Dauer gedacht werden." Es ist doch klar, daß das zuerst Verursachende notwendig als absolut zu denken ist, insofern ein übergeordnetes Sein damit ausgeschlossen wird; denn ein übergeordnetes Sein wäre auch übergeordnet in ratione efficiendi. Es ist zwar ein nicht Absolutes von ewiger Dauer für das Denken diskutierbar, aber ein schlechthin nicht Verursachtes kann das Denken schlechterdings nicht anders als in dem Sinne fassen, daß jedes andere Seiende ihm untergeordnet ist. Damit wollen wir dem nicht Verursachten gleichwohl nicht jene Absolutheit sofort beilegen, die in dem Terminus des actus purus oder der reinen Aktualität ihren Ausdruck findet.

Der Verfasser schreibt dann auf p. 264: „Völlig unzugänglich ist das Absolute für uns nicht. Wir mögen das Absolute fassen, wie wir wollen, immer muß die Welt, immer müssen wir selbst als eine Offenbarung des Absoluten, Gottes, gelten. So haben wir Anhaltspunkte genug, auch auf gewisse Eigenschaften Gottes zu schließen. Aber rein kausal sind diese Schlüsse nicht mehr. Sie verfahren ebenso nach Analogie als nach dem Kausalgesetz. Wirklich kausal, und zwar mit unbedingter Sicherheit können wir nur von einem Seienden auf ein anderes Seiende schließen, nicht ebenso sicher von der Beschaffenheit eines Seins auf die Beschaffenheit des verursachenden Seins. Wenn auch der Satz: „Daß Ursache und Wirkung notwendig gleichartig, verwandter Natur sein

müssen, ist eine rein subjektive Vorstellungsgewohnheit, welche weder durch die Erfahrung noch durch das Denken irgendwelche Bestätigung erfahren kann [1]", wohl (sic) etwas zu weit geht, so ist doch sicher, daß bei den Beweisen für einzelne Eigenschaften Gottes, auch bei dem Nachweis der Persönlichkeit Gottes, dem kausalen Schließen mehr aufgebürdet und zugemutet wird als er leisten kann. Wollten wir freilich streng den Grundsatz durchführen, daß Ursache und Wirkung gleichartig sein müssen, so wäre nicht bloß aus der Geistigkeit der menschlichen Seele auf die Geistigkeit Gottes, sondern auch aus der Körperlichkeit der Welt auf die Körperlichkeit Gottes zu schließen." Demnach führt der kausale Beweisgang gar nicht so besonders weit! Nur die Existenz des Absoluten können wir nach dem Verfasser mit Sicherheit erschließen, sonst gar nichts. Ist nun dem so? Nein! Die Offenbarungsurkunden lehnen diese Aufstellung mit aller Entschiedenheit ab. So heißt es z. B. in der längeren Stelle Weish. 13, 1 ff.: „quorum si specie delectati deos putaverunt, sciant, quanto his dominator eorum speciosior est: speciei enim generator haec omnia constituit.... a magnitudine speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri", ferner Ps. 18, 2: „coeli enarrant gloriam Dei". Vgl. auch Röm. 1, 18. Und was die Tradition betrifft, so sei nur an Tertull. Apol. 17 erinnert: „Quod colimus Deus unus est; qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum, verbo quo iussit, ratione qua disposuit, virtute qua potuit, de nihilo expressit, in ornamentum maiestatis suae." Was dann die maßgebende Lehre des Aquinaten betrifft, so sagt er S. th. I. P. qu. IV art. II in corp.: „Quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva vel secundum eandem rationem si sit agens univocum, ut homo generat hominem, vel eminentiori modo, si sit agens aequivocum, sicut in sole est similitudo eorum quae generantur per virtutem solis. Praeexsistere autem in virtute causae agentis non est praeexsistere imperfectiori modo, sed perfectiori" (mit Ausnahme der causa materialis; ibid.). Dieselbe Lehre entwickelt dann der Aquinate ausführlich l. 2 c. Gent. c. 2 [2].

[1] Schneider, Die philosophischen Grundlagen der monistischen Weltanschauung, München 1913, p. 91.

[2] Über den hier berührten Punkt schreibt Geyser: „Lehrbuch der allgemeinen Psychologie", 2°, p. 154: „Das Substrat trägt durch

Aber, wie gesagt, eine unendliche Vollkommenheit der Causa prima auf der ganzen Linie des Seienden soll als aus der Kausalität und der Kontingenz von Dingen unmittelbar sich ergebend nicht behauptet sein. Der Verfasser aber fehlt per defectum; er greift zu dem ideologischen Beweis, um Gott als Geistwesen darzutun.

Damit soll die Kritik beschlossen werden, wenngleich auch noch anderes bestritten werden könnte, wie z. B. daß die mathematischen Sätze als synthetische Sätze a priori zu gelten haben (p. 252).

Aus dem ganzen Artikel des Herrn Dr. Aicher ist ersichtlich, daß derselbe einen unhaltbaren Zwitterstandpunkt zwischen Kant und Thomas einnimmt, wie beim Gesetz vom zureichenden Grunde, so auch bei dem Kausalitätsgesetz. Zwischen Subjekt und Objekt weiß er nicht recht zu scheiden und bringt daher Logik und Metaphysik nicht ins Gleichgewicht. Hätte er sich etwas mehr umgesehen in dem, was geschehen ist, so hätte er gefunden, daß seine Gedanken zum kausalen Gottesbeweis subjektive Konfusionen sind, die den längst besser entwickelten Gottesbeweisen in ihrer objektiven Kraft nicht das geringste anhaben. Der ganze Artikel zeigt, wie unklar der Verfasser überhaupt in den Grundfragen der Erkenntnistheorie ist und zwischen Kantianismus und naivem Realismus hin und herschwankt und dann seinen subjektiven Wissensstand zum geschichtlichen zu erheben wagt.



seine Beschaffenheit zur Art der Wirkung bei; denn nicht alles kann in allem hervorgebracht werden. Darum läßt sich auch unter Umständen aus der Natur der Wirkung auf die Natur des Substrates zurückschließen." Natürlich können wir nicht a priori deduzieren, daß die Ursache zu dem Zwecke, um die Wirkung hervorzubringen, mit der Wirkung qualitativ gleichartig und quantitativ gleich sein müsse. Aber gänzlich fremd kann die Natur der Ursache zu der Natur der Wirkung unmöglich sein. Das ist a priori einleuchtend.

# DIE GRUNDFESTEN DES THOMISMUS

Von Dr. ALEXANDER HORVÁTH, O. P.

Über die eigentliche Bedeutung der von der Studienkongregation approbierten Thesen werden unter den Theologen und Philosophen verschiedene Meinungen kursieren, über ihren Sinn kann und darf jedoch keine Meinungsverschiedenheit obwalten. Selbst das erstere entspricht den Intentionen des Hl. Stuhles nicht, aber da einmal die Menschen gewohnt sind, die Erlässe ihrer Obrigkeit nach magis und minus probabile zu schätzen, so wird man einstweilen zusehen müssen, daß den erwähnten Thesen auf der einen Seite gar keine Bedeutung beigemessen wird, auf der anderen Seite aber dieselbe so niedrig, als es nur möglich ist, herabgesetzt wird. Nur diejenigen werden in diesem ersten Punkt der Intention des Hl. Stuhles gerecht werden, die an ihren Anschauungen nach dem Erscheinen des Motu proprio und der 24 Thesen keine Korrekturen vorzunehmen genötigt waren.

Konnte aber die Studienkongregation die erwünschte Übereinstimmung nicht erzielen, so ist es ihr um so mehr gelungen, das zweite zu erreichen. Die Thesen wurden nämlich der Öffentlichkeit in einer so klaren präzisen Formulierung übergeben, dass ein Zweifel über ihren Sinn gar nicht aufkommen kann. So ist es auch recht, da man vielerseits gewohnt war, dem hl. Thomas nur dann eine Meinung zuzuschreiben, wenn er nicht bloß im Gedanken, sondern auch in bezug auf die Terminologie die kommenden Jahrhunderte antizipierte. Es dürfte infolgedessen ein Kommentar zu diesen Sätzen als gänzlich überflüssig erscheinen, da in denselben weder Äquivokationen vorkommen noch auch dem unkundigen Leser die Orientierung schwer fallen dürfte. Ausgezeichnete Schüler des Aquinaten aus alter und neuer Zeit haben ja in Kommentaren wie auch in selbständigeren systematischen Werken diese Sätze jedermann zugänglich gemacht. Da aber die Thesen nicht bloß die Lehre des hl. Thomas darstellen, sondern auch als Grundfesten seines Systems gelten wollen, können wir einem Kommentar doch nicht alle Berechtigung absprechen.

Kommentare von diesem Schlag könnten sich auf die verschiedensten Seiten des Gegenstandes beziehen. Am dringendsten notwendig wäre wohl ein historischer Kommentar, der die sehr wechselvollen Schicksale der Thesen dartun würde. Alle diese Sätze werden wohl in Aristoteles, wenn nicht wörtlich enthalten, doch wenigstens begründet sein, und haben bis zum hl. Thomas eine bewegte Geschichte durchgemacht. Nachdem sie durch den Aquinaten eine bestimmte, scharfe Formulierung erhielten, traten seine Nachfolger an sie heran, und es wurde der Sinn, den ihnen der Meister gab, entweder festgehalten oder modifiziert, oft sogar gänzlich verlassen. Ein solcher Kommentar wäre die herrlichste Apologie für den Aquinaten, aber auch für die Studienkongregation, an deren Urteilskraft zu zweifeln man sich auch noch jüngst berechtigt fühlte. Dies kann jedoch nur als Aufgabe von Jahrzehnten und eines ganzen Gelehrtenkollegiums betrachtet werden, denn die Forderungen, die eine solche Arbeit an den Forscher stellt, sind wahrhaftig keine geringen. Hier wollen wir einen Kommentar anderen Schlages bieten, indem wir unser Augenmerk auf die Thesen, als auf die Grundlagen des Thomismus, richten und mit Hinweis auf die hauptsächlichen Stellen des hl. Thomas ihre Bedeutung und ihre Verwendung in der thomistischen Theologie und Philosophie darlegen. Dieser Kommentar ersetzt den soeben erwähnten keineswegs, er kann aber eine kleine Orientierung bieten und den Zweifler belehren, daß man die 24 Thesen doch nicht ohne jeden Grund mit dem ehrenvollen Prädikat versah: es sei in ihnen der historische Thomas ganz handgreiflich enthalten.

## I

Auf den ersten Blick fällt es auf, daß der scharfen Abgrenzung des Seinsbegriffes unserer Metaphysik eine besondere Sorgfalt zugewendet wird. Daß die moderne Philosophie so sehr in der Luft hängt, ist vielfach dem Mangel eines soliden Seinsbegriffes zuzuschreiben. Daß sie aber den Weg des Pantheismus bewußt oder unbewußt eingeschlagen hat oder ihn nolens volens einschlagen muß, ist ohne jeden Zweifel auf diesen Umstand zurückzuführen. Wir brauchen nur an Spinoza zu denken, der — wenigstens in der Metaphysik — als der maßgebendste Führer der modernen Philosophie angesehen wird. Durch die verhängnis-

volle Verwechslung der logischen und ontologischen Ordnung kam er zu einer Gleichsetzung des Seienden im allgemeinen mit dem Ansichseienden (causa sui), was in weiteren Konsequenzen das Aufgehen jeder eigentlichen Realität der sogenannten Modi im Sein des Ansichseienden notwendig nach sich ziehen mußte[1]. Und wenn wir der Wiege der aristotelischen Metaphysik näher treten wollen, so finden wir schon in der ersten Periode der griechischen Philosophie ganz ähnliche, wenn auch nicht so bewußt verfochtene Ansichten.

Bei dieser Untersuchung können wir den naiven Monismus der alten Ioniker ganz übergehen. Es genügt, auf Parmenides einen Blick zu werfen, der den Gedanken des Xenophanes vom *τὸ ἓν τοῦτο καὶ πᾶν* auf das Wirkliche im allgemeinen übertrug und hiermit den ersten nachweisbaren metaphysischen Pantheismus in der griechischen Philosophie vertrat. „Ein Gemeinsames ist mir das Seiende, wo ich auch beginne[2]" — sagt er in poetischer Begeisterung — und er antizipiert nur einen Lieblingsgedanken der neueren Philosophie, wenn er die Identität des Denkens und des Seins so unumwunden ausspricht. Aus dieser Voraussetzung, insbesondere aber aus den weiteren Bestimmungen des Verhältnisses zwischen dem Seienden und Nichtseienden folgte zunächst die Erklärung, daß dem Seienden etwas Nichtseiendes bloß vom Wahne der Menschen zur Seite gestellt werde, was dann eine Leugnung der Vielheit und des Wechsels in der Erscheinungswelt ohne weiteres nach sich ziehen mußte.

Hiermit war das große Problem aufgeworfen. Unsere Verstandeserkenntnis führt zu etwas Bleibendem, Unverändertem, ja sogar Unveränderlichem. Die Sinneserkenntnis hingegen stellt uns alles als Veränderliches, in beständigem Wechsel Begriffenes dar. Wie löst sich die Antinomie auf, da wir doch nicht einfachhin berechtigt sind, an der Wahr-

---

[1] „Id quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet." Eth. pars. I. ax. 2. „Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit." Ib. ax. 4. Man braucht in diesen Sätzen laut des ontologischen Paralogismus, der das ganze Werk Spinozas durchzieht, nur das concipi durch esse ersetzen, und die 15. These des ersten Teiles der Logik muß sich notwendig ergeben: Quidquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse, neque concipi potest."

[2] H. Diels: Die Fragmente der Vorsokratiker (3. Aufl.) 18, B. 3; 5 (I. Bd., p. 151, 15 u. 152, 20).

heit der einen oder der anderen Erkenntnisart zu zweifeln? Heraklit „dem Dunkeln“ gelang es noch keineswegs, die Lösung zu finden. Der Vielheit und der Veränderung zuliebe verzichtet er auf das Eine und das Bleibende und man wird ihm sicher nicht mit Unrecht nachsagen, daß das Eine und das Bleibende, welches er dem Wechselnden unterlegt, unter dem Sinnbild des Feuers etwas bloß Gedankliches darstellt[1].

Näher kamen der Lösung die Atomisten des 5. Jahrhunderts. Entstehen, Vergehen, wie auch Vielheit des Seienden sind nach ihnen nur dann erklärbar, wenn wir ihm ein anderes Prinzip, das Nichtseiende, zur Seite stellen, welches infolgedessen auf die Realität den gleichen Anspruch erhebt, als das Seiende[2]. Daß sie jedoch in der Bestimmung der beiden Prinzipien geirrt haben[3], läßt sich aus dem Standpunkt der damaligen Philosophie leicht erklären. Ganz abgesehen nämlich davon, daß die metaphysische Spekulation damals auf ein Mindestmaß beschränkt war, hätten schon die kühnen Folgerungen des Parmenides und Heraklits bei Männern, die an das naturwissenschaftliche Denken gewöhnt waren, gegen dieselben ein berechtigtes Mißtrauen erregt.

Den wahren Tatbestand zu entdecken oder richtiger das Verhältnis des Seienden zu irgendeinem Nichseienden genau festzustellen, war einem Mann vorbehalten, der für das Konkrete ebenso begeistert war, wie für das Abstrakte und dem die wechselnde Erscheinungswelt nur den Weg zum Bleibenden, Unveränderten und schliesslich zum Unveränderlichen zeigte. *Πάντων δὴ πρῶται ἀρχαὶ τὸ ἐνεργείᾳ πρῶτον τοδὶ καὶ ἄλλο ὃ δυνάμει*[4], sagte der große Philosoph und betrat damit den zur Lösung der großen Weltprobleme führenden Weg, auf dem der menschliche Geist vor und nach ihm so oft irre wurde. Die Pionierarbeiten haben seine Vorgänger redlich verrichtet, er fand auch in dieser Beziehung befahrene Straßen, seine Genie mußte nur ebnen und die vielen Seitenwege absperren. Durch eine glückliche

---

[1] Vgl. auch Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 5. Aufl. Tübingen 1910, p. 42.

[2] Diels, Fragm. 55, B. 156. „*μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι.*“

[3] „*Δὲν μὲν ὀνομάζων τὸ σῶμα, μηδὲν δὲ τὸ κενόν, ὡς καὶ τούτου φύσιν τινὰ καὶ ὑπόστασιν ἰδίον ἔχοντος.*“ Ib.

[4] Arist. Metaph. l. 11. c. 5.

Lösung des erkenntnistheoretischen Problems gelang es ihm, der Klippe auszuweichen, an welcher Parmenides gescheitert ist, mit der festen und die Phantasievorstellungen weit übersteigenden Bestimmung des Seins und Nichtseins aber erhob er sich weit über die krassen Vorstellungen der Atomiker.

Der Standpunkt seiner Philosophie, den auch der Aquinate adoptierte, ist folgender. Das Seiende tritt uns trotz seiner Einfachheit und Undefinierbarkeit als aus zwei Prinzipien bestehend entgegen und wir können seine verschiedenen Arten ohne eine bestimmte Beziehung, d. h. ohne die Rücksichtnahme auf die Oberherrschaft des einen oder anderen Elementes nicht bestimmen. „Ἔστι δὲ τὸ μὲν ἐνεργείᾳ μόνον, τὸ δὲ δυνάμει, τὸ δὲ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ, τὸ μὲν ὄν, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ τῶν λοιπῶν[1]." Und der hl. Thomas deutet in einem Satze dasjenige an, was in den ersten Thesen der Studienkongregation gesagt wird: „Esse dividitur per actum et potentiam. Et hoc est quod dicit, quod entium quoddam est actu, sicut primum movens, quod Deus est; quoddam potentia tantum, ut materia prima, quoddam potentia et actu, sicut omnia intermedia[2]."

Die Teilungs- und Einteilungsprinzipien des Seienden sind also nach Aristoteles und Thomas der Akt und die Potenz, das Element, welches das eigentliche Sein und das Prinzip, welches wenigstens in gewisser Beziehung das Nichtsein vertritt. Demnach ist das Seiende je nach der Oberherrschaft des einen oder des anderen Prinzips in ein unbeschränktes, vollkommenes und in seiner inneren Konstitution mit dem Nichtseienden in keiner Weise gemischtes Ansichseiende, und in ein unvollkommenes, durch das Nichtseiende beschränktes und die Realität nur teilweise besitzendes Sein einzuteilen. Das erste ist der actus purus, das zweite der actus impurus — eine aus ἐντελέχεια und δύναμις bestehende Realität. Diese Einteilungsprinzipien begleiten fernerhin alle Arten des Seienden. Denn das Akzidens wird von der Substanz dadurch getrennt, daß in ihm der positive Seinsgehalt ganz eigenartige Beschränkungen und Unvollkommenheiten erfährt. Die einzelnen Unterabteilungen des Akzidens aber erhalten ihre Eigenart eben

[1] Ib. l. 10. c. 9.
[2] In Metaph. l. 11. lect. 9.

dadurch, daß ihr Vollkommenheitsgehalt in verschiedener Weise eingeschränkt und zur Inhärenz hingeordnet wird. Akt und Potenz trennen voneinander das Sein und alle Arten desselben.

Die Natur der beiden Prinzipien läßt sich aus der Betrachtung des Seienden, welches unserer Erkenntnis am nächsten liegt, leicht bestimmen. Dieses Seiende tritt vor allem als ein Vielfaches, Vervielfältigtes und in mehrere Subjekte Zersplittertes entgegen, die weder einzeln noch zusammen die ganze Fülle des Seins erschöpfen, sondern nur einen bestimmten Inhalt repräsentieren. Dieser Inhalt erscheint aber immer als eine auf eine bestimmte Summe, auf einen bestimmten Grad beschränkte Vollkommenheit, also als etwas aus Seiendem und Nichtseiendem Bestehendes. Innerhalb der einzelnen Subjekte selber finden wir weiters eine gewisse Expansivität, Vervollkommnungsfähigkeit vor, die wiederum nur von der Beschränkung und von einer im Seienden selbst existierenden Unordnung spricht.

Forscht man dem innersten Grunde dieser Erscheinungen nach, so findet man, daß dieselben nur dann erklärlich sind, wenn dieses Seiende aus zwei Prinzipien besteht, deren eines als beschränkendes (potentia), das andere als beschränktes Element (actus) betrachtet wird. Würde nämlich das Seiende, sofern es einen positiven Inhalt (actus) repräsentiert, zugleich auch das Prinzip der Beschränkung im letzteren besitzen, so müßten wir mit den Elementargesetzen der Erkenntnis in Konflikt geraten und zur Aufhebung des Kontradiktionsprinzips schreiten, wie dies die Geschichte der Philosophie besonders von Hegel bezeugt. Es ist jedenfalls sicher, daß hieran in vielen Fällen auch unsere Erkenntnis die Schuld trägt, indem sie einen Seinsgehalt in einem Begriffe nicht nach dem vollen Inhalt auszudrücken vermag, aber auf der ganzen Linie dürfen wir sie doch nicht für alle Beschränkungen und für alle Unordnung, die sie wahrnimmt, verantwortlich machen. Dies um so weniger, da sie an das Gegebene gebunden ist, von ihm ihre Begriffe abstrahiert und durch die Anwendung verschiedenster Kriterien in den Stand gesetzt ist zu beurteilen, wann die Zusammensetzung eine reale und wann eine bloß verstandesmäßige ist. Im allgemeinen müssen wir also den beiden Prinzipien eine ihrer Eigenart entsprechende Realität unbedingt zuschreiben.

Diese Realität muß in ihnen natürlich in verschiedener Weise vorgefunden werden. Der Akt, als Quelle der Vollkommenheit und des eigentlichen Seinsgehaltes, besitzt die Realität jedenfalls nicht als empfangendes, sondern als austeilendes Element: er nimmt im Seienden die Stelle des bestimmenden Prinzips ein. Die Potenz hingegen, als Prinzip der Unvollkommenheit und der Beschränkung, kann für sich betrachtet keine eigentliche, absolut erfaßbare Realität darstellen. Das Sein, welches ihr zukommt, kann nur eine relative, in bezug auf den Akt faßbare und folglich vom Sein des Aktes abhängige Realität sein. In dieser Hinsicht stellen also die beiden Prinzipien aufeinander nicht zurückführbare, also real verschiedene Elemente dar [1].

Da aber anderseits jedes Seiende eine ungeteilte, einheitliche Vollkommenheit repräsentiert, müssen die beiden Prinzipien trotz der Beibehaltung ihrer Eigenheiten in der Bildung des beschränkten Seienden eine intime Einheit eingehen, so daß in letzterem Potenz und Akt nur Prinzipien des Seienden, nicht aber verschiedene Arten desselben vertreten. Betrachten wir also den Akt und die Potenz in ihrer Eigenheit als wirkliche *ἀρχαί* — Prinzipien des beschränkten Seienden, so wird es uns gewiß nicht unbegreiflich erscheinen, wenn der hl. Thomas an ungeteilten, einheitlichen Realitäten noch immer real verschiedene Prinzipien finden zu müssen glaubt.

Ohne irgendeine reale, fundamentale Zusammensetzung aus Potenz und Akt in der innersten Konstitution des Seienden ist infolgedessen seine Beschränkung und Vervielfältigung einfach unerklärlich, denn wo diese Zusammensetzung fehlt, dort ist das Seiende — wenigstens in suo ordine — eine einfache, mit der Potenz nicht gemischte, von ihr nicht eingeschränkte Realität — ein actus purus. „Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est, vel sit actus purus, vel ex potentia et actu, tamquam primis atque intrinsecis principiis necessario coalescat [2]."

Die *ἐντελέχεια* als Prinzip der Vollkommenheit, der Einheit und der Ordnung, kurz des Positivum im Seienden, ist an sich unbeschränkt und soweit ihre eigenen konstitutiven Ele-

[1] „Manifestum est, quod potentia et actus diversa sunt." S. Thomas in 9. Metaph. lect. 3.

[2] Acta Apost. Sedis, 1914, nr. 11, p. 384. Prop. I.

mente in Betracht kommen, nur eine einzige. Ihre Beschränkung und Vervielfältigung ist ohne ein anderes Prinzip — ohne die *δύναμις* nicht denkbar. Ihm ist infolgedessen alles an das Negative und Nichtseiende Streifende zuzuschreiben. Jedes endliche Seiende muß mithin als aus Potenz und Akt zusammengesetzt angesehen werden und die Lehre von den beiden Prinzipien muß ohne weiteres zu den Grundfesten der aristotelisch-thomistischen Philosophie gerechnet werden. „Actus utpote perfectio non limitatur nisi per potentiam quae est capacitas perfectionis. Proinde in quo ordine actus est purus, in eodem nonnisi illimitatus et unicus existit; ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem [1]."

Die Bedeutung des letzten Satzes läßt sich in der Engellehre des hl. Thomas Schritt für Schritt verfolgen. An der allgemeinen Charakteristik jedes endlichen Seienden nehmen auch die reinen Geister teil, nicht zwar in der Form einer Zusammensetzung in ihrer Wesenheit, sondern mit Rücksicht auf eine andere, das geschöpfliche Sein als solches begleitende Beschränkung. Unser Verstand ist geneigt, auch in ihrer Wesenheit eine Zusammensetzung festzustellen. Dies stammt jedoch aus seiner eigenen Beschränkung, ist aber im objektiven Tatbestand nicht begründet. „In rebus immaterialibus non est aliud determinans et determinatum, sed unaquaeque eorum secundum seipsam tenet determinatum gradum in entibus. Et ideo genus et differentia in eis non accipitur secundum aliud et aliud, sed secundum unum et idem; quae tamen differunt secundum considerationem nostram; inquantum enim intellectus noster considerat illam rem, ut indeterminate, accipitur in eis ratio generis, inquantum vero considerat ut determinate, accipitur ratio differentiae [2]." In bezug auf die Wesenheit müssen also die Engel zu den reinen, unendlichen Akten gerechnet werden und eben deshalb ist ihre Vervielfältigung innerhalb der Gattung einfachhin ausgeschlossen. „Substantiae autem immateriales creatae sunt finitae secundum suum esse, sed infinitae secundum quod earum formae non sunt receptae

[1] Ib. prop. 2. Diesem Satz entspricht die Stelle bei Aristoteles im XII. Metaph. cap. 10 (8). *Ἡ μὲν οὖν δύναμις ὡς ὕλη (τοῦ) καθόλου οὖσα καὶ ἀόριστος τοῦ καθόλου καὶ ἀορίστου ἐστίν, ἡ δὲ ἐνέργεια ὡρισμένη καὶ ὡρισμένου τοδὲ τι οὖσα τοῦδέ τινος.*

[2] S. Th. I. Qu. 50. a. 2 ad 1. Vgl. auch corp. art.

in alio; sicut si diceremus albedinem separatam existentem esse infinitam quantum ad rationem albedinis, quia non contrahitur ad aliquod subiectum, esse tamen eius esset finitum, quia determinatur ad aliquam naturam specialem [1]." Es ist auch genugsam bekannt, daß in Ableitung der weiteren Vollkommenheiten und in der Bestimmung der Tätigkeitsweise der Engel dieser Gedanke des hl. Thomas eine große Rolle spielt, und wir wissen es auch ganz genau, daß es ihm nur durch das Festhalten an einer anderen realen Zusammensetzung gelang, eine solide und von Phantasmagorien gereinigte Engellehre zu schaffen. Letztere Zusammensetzung ist in der dritten These der Studienkongregation angedeutet: „Quapropter in absoluta ipsius esse ratione unus subsistit Deus, unus est simplicissimus, cetera cuncta quae ipsum esse participant, naturam habent qua esse coarctatur, ac tamquam distinctis realiter principiis, essentia et esse constant."

Der erste Teil des Satzes ist bloß ein Korollar der allgemeinen Lehre von Akt und Potenz. Ist nämlich das Prinzip des Vollkommenheitsgehaltes einfachhin mit keiner Potenz gemischt, dann kann es weder eine Vervielfältigung noch auch irgendeine Art von Beschränkung erfahren: Es muß in der ganzen Fülle des Seins als ein actus unicus und simplicissimus subsistieren. Wodurch unterscheidet sich also das endliche Sein im allgemeinen von diesem actus purissimus? Die Einfachheit in der Wesenheit scheidet die beiden von einander nicht [2]. Es muß eine andere Zusammensetzung als unterscheidendes Merkmal vorgefunden werden. Mit einer Entschiedenheit, die der Wichtigkeit des Gegenstandes ganz angemessen ist, spricht sich der hl. Thomas über diesen Punkt aus. „Esse, secundum quod dicitur res esse in actu, invenitur ad diversas naturas vel quidditates diversimode se habere. Quaedam enim natura est, de cuius intellectu non est suum esse, quod patet ex hoc intelligi potest, cum hoc ignoretur an sit, sicut phoenicem vel eclipsim, vel aliquid huiusmodi. Alia autem natura invenitur de cuius ratione et ipsum suum esse, imo ipsum esse est sua natura . . .

[1] Ib. ad 4.

[2] „De ratione quidditatis, in quantum est quidditas, non est quod sit composita, quia numquam inveniretur simplex natura, quod ad minus in Deo falsum est; nec est de ratione eius, quod sit simplex, cum quaedam inveniantur composita, ut humanitas." S. Thom. II. Dist. III. qu. 1. a. 1. c.

Ergo in solo Deo suum esse est sua quidditas vel natura, in omnibus autem aliis esse est praeter quidditatem, cui esse acquiritur[1]."

Der Gedanke, daß wir die allercharakteristischeste Zusammenstellung des endlichen Seins aus Akt und Potenz in seiner Wesenheit und seinem Dasein suchen müssen, zieht sich durch alle Werke und durch alle philosophischen und theologischen Anschauungen des Aquinaten. Die Scheidewand zwischen dem einfachhin Ansichseienden und dem, das am Sein nur teilnimmt, kann nur dann errichtet werden, wenn diese Zusammensetzung aus Wesenheit und Dasein der realen Welt angehört. Diese oder jene Art des endlichen Seienden mag eventuell ein anderes trennendes Prinzip aufweisen, wie dies die achte These der Studienkongregation von der Körperwelt betont[2], aber das geschöpfliche, endliche Sein als solches kann nur dann von dem unendlichen, ungeschaffenen als verschieden angesehen werden, wenn die beiden Prinzipien untereinander die erwähnte tiefstgreifende Zusammensetzung eingehen. „In substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae: prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma; secunda vero ex ipsa substantia iam composita et esse; quae etiam potest dici ex quod est et esse vel ex quod est et quo est. Sic igitur patet, quod compositio actus et potentiae est in plus, quam compositio formae et materiae; unde materia et forma dividunt substantiam materialem, potentia autem et actus dividunt ens commune[3]." Mag nun nach dem hl. Thomas der Seinsgehalt des einzelnen durch noch so verschiedene Prinzipien bestimmt werden und mögen im Seienden der besprochenen Zusammensetzung weitere Beschränkungen in der Form einer realen oder aber bloß verstandesmäßigen Zusammensetzung vorausgehen, diese fundamentale Verbindung beider Elemente darf nicht fehlen, sonst büßen sie ihre eigene Charakteristik ein und werden zu entia per essentiam.

Man hat über den Grad der Verschiedenheit beider Prinzipien viel disputiert und insbesondere dem hl. Thomas

[1] Ib.

[2] „Creatura vero corporalis est quoad ipsam essentiam composita potentia et actu, quae potentia et actus ordinis essentiae, materiae et formae nominibus designantur."

[3] II. C. Gent. cap. 54.

eine Meinung zugeschrieben, die weder mit seinen allgemeinen Anschauungen über die Natur der Potenz und des Aktes, noch mit seinen klaren Worten im Einklang steht. Die Studienkongregation hat diese Ansicht nicht zu der ihrigen gemacht, sondern eine Formulierung als die offizielle thomistische Lehre angenommen, die in der traditionellen Schule des hl. Thomas von jeher als die unbestreitbare Ansicht des Meisters galt.

Wie könnte man auch beim Aquinaten eine bloß verstandesmäßige oder — wie man sie auch zu nennen pflegt — eine metaphysische Zusammensetzung beider Prinzipien suchen, wenn er die reale Verschiedenheit des Aktes und der Potenz als eine selbstverständliche Wahrheit ansieht und wenn er gewohnt ist, seine Meinung ganz unumwunden auszusprechen, wo er trotz der gegenteiligen Auffassungsweise unseres Verstandes die reale Verschiedenheit beider Prinzipien anzunehmen sich nicht genötigt sieht[1]. Wie könnte man dem endlichen Sein im System des hl. Thomas ohne diese Zusammensetzung in linea entis einen Platz gewähren, wenn der Meister sich darüber so klar ausspricht, daß dort, wo nur unsere Vernunft eine Zusammensetzung findet, dem objektiven Tatbestand nach doch eine Unendlichkeit obwaltet, wie wir es oben von ihm gehört haben. Will man also die gegenteilige Meinung nicht zwar als thomistisch — das wäre doch ein Prassen mit der Energie —, sondern als ein philosophisches Kuriosum weiter behalten, so muß man die Reform jedenfalls mit den Begriffen der Potenz und des Akt beginnen, um Realitäten, die aufeinander nicht zurückführbar sind, identifizieren zu können.

Mit den letzteren Bestimmungen erhält die Lehre des hl. Thomas von den beiden Prinzipien eine ganz besondere Gestalt und Bedeutung. Die eigentliche Fundamentalwahrheit der thomistischen Philosophie kann nämlich demnach in einer konkreteren Form ausgedrückt werden, als Forderung einer realen Zusammensetzung des endlichen Seins in linea entis aus Wesenheit und Dasein. Akt und Potenz sind ja transzendentale Begriffe, die das Seiende

[1] Die soeben angeführten Stellen mögen für unseren Zweck ausreichen. Der erste Artikel der II. Dist. III, die berühmten Kapitel des II. C. Gent. 52—54 und I. Qu. 50 a. 2. und unzählige andere, auch bisher sonnenklare Stellen haben nach der Approbation der berufenen Behörde an Kraft und Klarheit sicher gewonnen.

und alle seine Arten begleiten und trennen; in der Wirklichkeit sind sie aber immer als diese oder jene bestimmte Art der Potenz oder des Aktes vorhanden und müssen auch dementsprechend bezeichnet werden. Der hl. Thomas selbst betont diesen Gedanken, indem er die verschiedenen Beschränkungen und Zusammensetzungen zwar mit den erwähnten gemeinsamen Begriffen bezeichnet, aber sofort hinzufügt, um welche Prinzipien es sich in concreto handelt. So auch in unserem Falle. „Omne quod non habet aliquid ex se, sed recipit illud ab alio, est possibile, vel in potentia respectu eius, ideo ipsa quidditas est sicut potentia et suum esse acquisitum est sicut actus [1].“

Daß die Lehre von der Potenz und Akt in der erwähnten konkreten Gestalt die ganze Philosophie und Theologie des hl. Thomas belebt, ist allen Kennern des Aquinaten bekannt, der Unkundige aber kann sich hierüber im letzten bedeutungsvollen Werke P. del Prado's orientieren [2]. Die Studienkongregation hat in diesem Punkt nur für einen Fall ihre Meinung ausgesprochen, indem sie uns versichert, daß nach dem hl. Thomas eine weitere greifbare Zusammensetzung im geschöpflichen Sein — aus Substanz und Akzidenzien — ohne die erwähnte innere Beschaffenheit unverständlich bleibt [3].

Der Aquinate spricht seine Meinung auch diesbezüglich mit der erwünschten Klarheit aus. „Forma simplex, quae est actus purus, nullius accidentis potest esse subiectum, quia subiectum comparatur ad accidens, ut potentia ad actum; et huiusmodi est solus Deus. Forma autem simplex quae non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum, potest esse subiectum accidentis [4].“ Wie könnte auch in einem Sein, in welchem keine, die tiefsten Wurzel selbst berührende Beschränkungen vorhanden sind, eine Vervollkommnungsfähigkeit gesucht werden, die dem Akzidens doch entweder vorausgeht oder aber mit ihm als Folge notwendig

[1] II. Dist. l. c.

[2] De veritate fundamentali philosophiae christianae. Frib., Helv. 1911.

[3] „Est praeterea in omni creatura realis compositio subiecti subsistentis cum formis secundario additis, sive accidentibus: ea vero nisi esse realiter in essentia distincta reciperetur intelligi non posset.“ Prop. V.

[4] I. Qu. 54. a. 3. ad 2.

verbunden ist? Müssen wir aber auch nicht anerkennen, daß ohne eine reale Zusammensetzung aus Wesenheit und Dasein das Sein als eine subsistente Realität, ein actus purus und simplicissimus, also mit der ganzen Fülle der Vollkommenheit ausgerüstete Wirklichkeit vor uns stehen würde? Könnte man eine metaphysisch befriedigende Lösung angeben, die uns die wahren Wurzel weiterer realen Potentialitäten vor Augen führen würde? Es ist vielleicht möglich auf einer anderen Grundlage, als dieser des hl. Thomas, bei ihm finden wir jedoch das Gegenteil mit aller Entschiedenheit ausgesprochen. „Substantialis simplicitas in angelis excludit compositionem materiae et formae, non autem compositionem ex esse et quod est; quam compositionem ad minus accidentalis compositio in angelis praesupponit[1].“ Sehr klare Worte, die für die Urteilskraft der Studienkongregation nicht ohne Bedeutung sein dürften.

Von den akzidentellen Formen werden zwei namentlich erwähnt: die Relation und die Quantität. Warum eben auf diese zwei das Hauptgewicht gelegt wird, dürfte uns nicht verschlossen sein. Die Grundfesten des Thomismus wollen diese Thesen darstellen, die pronuntiata maiora jener Philosophie, die ihre eigentliche Krone in der Theologie sieht, die sich sogar zur Ehre rechnet, von der Theologie etwas lernen und von ihr auf manche Punkte aufmerksam gemacht werden zu können. Aus diesem Grunde besitzen die erwähnten akzidentellen Realitäten eine besondere Wichtigkeit im Thomismus. Die Relation hilft uns, das tiefste Geheimnis des inneren Lebens Gottes, das Geheimnis der Dreieinigkeit, unserer schwachen Erkenntnis näher zu bringen, die Quantität aber erhält dort eine große Bedeutung, wenn wir das Geheimnis der Liebe Gottes, die heiligste Eucharistie theologisch erklären wollen.

Die Relation glauben wir an einem anderen Orte[2] im Sinne des hl. Thomas dargestellt zu haben, in bezug auf die Quantität werden wir später auf die hauptsächlichen Stellen des hl. Thomas hinweisen.

Welchen Fortschritt und welche Sicherheit die erwähnte Fundamentalwahrheit der aristotelisch-thomistischen Philosophie für unsere Naturbetrachtung bedeutet, hat die

---

[1] Quodl. 7 a. 7. ad 1.
[2] Metaphysik der Relationen, Graz, 1914.

Geschichte der Philosophie seit Aristoteles und Thomas viel beredter nachgewiesen, als daß wir noch eigene Beweise anzuführen brauchten. Der Monismus, der die Geister immer und immer versuchte, verlor seine Berechtigung, sobald man sich durch objektive Gründe gezwungen sah, im Seienden selbst Prinzipien der Teilung und Vervielfältigung anzunehmen, Prinzipien, die den Geist naturnotwendig zur Annahme einer Vielheit des Seienden zwingen. Hierbei verlor man jedoch die Vorteile der monistischen Naturbetrachtung keineswegs. Dem geteilten und vervielfältigten Seienden muß das ungeteilte, ja unteilbare vorausgehen, in welchem die *ἐντελέχεια* nicht bloß irgendeine Oberherrschaft behauptet, sondern in ihrer vollsten Reinheit ohne Beimischung des Nichtseienden subsistiert. Actus prior est potentia — behauptet Thomas nach Aristoteles und wenn der Satz in irgendeiner Hinsicht auf Wahrheit Anspruch erhebt, so muß dies besonders dort der Fall sein, wo es sich um die Bestimmung der Beziehungen des actus purus simpliciter zum actus impurus handelt. Diese Beziehungen zeigen uns einerseits, daß die beiden Arten des Seienden mit Beibehaltung ihrer eigenartigen inneren Beschaffenheit wie durch eine Brücke verbunden sind. Sie können ineinander nicht übergehen, auch keinen Teil ihrer konstitutiven Prinzipien gegenseitig abtreten, aber das Niedrigere, das Beschränkte ist vom Höheren und Absoluten so abhängig, daß es durch seine Konstitution auf das erstere, als auf sein Prinzip hinweist, und kann in seiner Eigenart als endliches Seiende ohne diesen Hinweis gar nicht begriffen werden.

Hiermit ist auch die Meinung des hl. Thomas von der Aussageweise unseres Seinsbegriffes, von dem esse per se subsistens und dem esse participatum gerechtfertigt. „Ens quod denominatur ab esse, non univoce de Deo ac de creaturis dicitur, nec tamen prorsus aequivoce, sed anologice, anologia tum attributionis, tum proportionalitatis[1].“ Wir erwerben unseren Seinsbegriff direkt von dem esse participatum, noch näher von einer unvollkommenen Art desselben — vom körperlichen Seienden. Durch die Abstraktion unseres Verstandes, namentlich aber auf Grund der Beschränkungen des endlichen Seienden, erheben wir uns zu einem Seins-

[1] Acta S. Sedis l. c. prop. 4.

begriff, in welchem sich der positive Seinsgehalt (essentia) zum eigentlichen letzten Akt in linea entis (esse) indifferent verhält und nur mit Rücksicht auf ihn eine bestimmte Charakteristik als Seiendes erhält. Gegen die Exaktheit dieses Begriffes können wir keine Bedenken erheben. Denn wäre der faßbare Inhalt im Vergleich zum letzten Akt an sich nicht indifferent, dann könnten wir uns das Seiende z. B. als ein mögliches gar nicht vorstellen.

Um die verschiedenen Aussageweisen dieses Seinsbegriffes bestimmen zu können, müssen wir darauf Rücksicht nehmen, wie sich in ihm das potentielle Element (essentia) zum Akt (esse) verhält. In bezug auf die verschiedenen Arten des endlichen beschränkten Seienden haben wir in der Vergleichung der uns proportionierten Seinsarten eine sichere Führung. Für das Weitere kann uns das erwähnte Seiende nur dann haften, wenn die Kluft zwischen ihm und einem eventuell weiter vorzufindenden vollkommeneren Sein ausgefüllt, oder richtiger überbrückt werden kann.

Dies besorgt uns die eigentümliche und nunmehr wohlbekannte innere Beschaffenheit des endlichen Seins, die den denkenden Geist beständig zu einem höheren, vollkommeneren Sein als zum Erklärungsprinzip hinweist. „Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est, quod causetur in ipso ab eo, cui essentialiter convenit[1]" — sagt der Aquinate, und wir brauchen auf Grund unserer bisherigen Untersuchungen nur seine Folgerung anerkennen[2], und die Brücke ist geschlagen, die Aussageweise unseres Seinsbegriffes aber ohne weitere Schwierigkeiten bestimmt. Diese Folgerung lautet: Das endliche und deshalb nur relativ Seiende ist auf das Unendliche, Absolute, als auf sein Prinzip, zurückzuführen.

Die univoke Aussageweise ist auf alle Fälle ausgeschlossen. Wie könnte man ja an eine solche denken, wenn in den fraglichen Subjekten die Teilnahme am Sein so grundverschieden ist: in einem per essentiam, im anderen per participationem. Ist es doch nicht die notwendige Forderung der praedicatio univoca, daß alle ausgesagten Elemente

[1] I. Qu. 44. a. 1. c.

[2] „Necesse est igitur omnia, quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius, vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est." Ib.

in den einzelnen Subjekten auf die ganz gleiche Weise vorgefunden werden sollen. Würde uns ferner die fragliche Aussageweise nicht alle Vorteile der aristotelisch-thomistischen Naturbetrachtung rauben und an den Rand jenes Abgrundes stellen, der schon so viele Philosophen verschlang, und dessen dunkle Höhlen das Licht der realen Welt nicht beleuchtet und in welchem nur wurmstichige und verdorbene pantheistische Früchte gezeitigt werden können?

Die praedicatio aequivoca ist als nicht ausreichend zurückzuweisen. Denn abgesehen davon, daß wir die beiden Seienden nicht bloß mit einem gemeinsamen Namen bezeichnen, sondern ihnen einen gemeinsamen Begriff zuschreiben (was an sich eine praedicatio aequivoca ausschließt), müssen wir diese Aussageweise schon aus dem Grund zurückweisen, weil das esse participatum auf das esse per se subsistens als auf sein Prinzip hinweist und infolgedessen mit letzterem eine innigere Gemeinschaft eingehen muß, als dies die äquivoke Aussageweise voraussetzt. Demnach bleibt nur noch die praedicatio analoga übrig.

Um diese Aussageweise näher bestimmen zu können, müssen wir untersuchen, auf welche Weise das einfachhin Ansichseiende Prinzip des beschränkten Seins ist. Letzteres ist ein Seiendes durch die Teilnahme am Sein, nicht zwar in dem Sinne, als wenn in ihm das allgemeine, unbestimmte Sein eine konkretere Gestalt annehmen oder aber das subsistierende Sein ihm einen Teil seines Besitzes abtreten würde, sondern durch effektive Mitteilung eines bestimmten Seinsgehaltes von seiten des esse per subsistens. Die nähere Bestimmung der Art dieser Mitteilung mag immerhin mit Schwierigkeiten verbunden sein, wir müssen sie jedoch annehmen, da sie nur in dieser Form möglich erscheint. Hieraus folgt nun ein Zweifaches: *a*) das esse per se subsistens muß ein effektives Prinzip des esse per participationem sein, und *b*) letzteres erhält irgendeinen positiven Seinsgehalt als eigenstes Besitztum, als inneres, konstitutives Element, kraft dessen ihm eben die Benennung Seiendes zukommt und mit dem esse per se subsistens eine gewisse Gemeinschaft erhält. Dieser doppelte Tatbestand begründet eine zweifache Aussageweise unseres früher beschriebenen Seinsbegriffes.

Letzterer stellt ein gemeinsames Element beider Seienden dar, welches in einem als im Grund, im anderen aber als

im Begründeten vorhanden ist. Die beiden Subjekte stehen zum gemeinsamen Seinsbegriff in verschiedenen Beziehungen, wodurch die erste Art der praedicatio analoga, die sogenannte analogia attributionis oder habitudinis begründet wird. Dies ist in unserem Fall jedoch nicht so zu verstehen, daß das gemeinsame Element in einem dritten formell und innerlich, in den beiden Subjekten aber bloß äußerlich und der Beziehung nach vorhanden ist [1], sondern so, daß es dem einen — dem esse per se subsistens — formell, innerlich und ursprünglich, dem anderen aber — dem ens participatum — aber nur mehr als eine äußere und abgeleitete Benennung zugeschrieben wird. Beide können Seiende genannt werden, aber das eine als Fülle und Quelle jeder Realität, das andere aber bloß wegen seiner Abhängigkeit und Hinordnung zum ersteren. Hiermit ist einerseits für die zum Universalbegriff erforderte Gemeinsamkeit, anderseits aber für verschiedene Aussagbarkeit desselben vorgesorgt, die die praedicatio analoga von der univoca unterscheidet [2].

Dieser mehr äußerlichen analogischen Aussageweise ist die andere, auf dem inneren Besitz der einzelnen Subjekte beruhende zur Seite gestellt. Das Inhaltliche im allgemeinen Seinsbegriffe ist sowohl im ens per essentiam wie auch im ens per participationem innerlich und formell enthalten, aber in verschiedener Weise: in dem einen der ganzen Fülle nach, im anderen aber bloß stückweise. Im ersten mit einer notwendigen Forderung des ultimus actus in ordine entis, ja in vollständigster Identität mit demselben, im anderen aber ohne dieselbe und in realer Verschiedenheit vom esse. Beide werden mit Bezug auf das esse aufgefaßt und de-

[1] Hiemit ist jedoch nicht gesagt, daß die Benennung „Seiendes" dem esse per participationem bloß äußerlich zukommt, sondern nur das, daß seine erwähnte Beziehung zum esse per se subsistens an sich ausreicht, um ihm dieses Prädikat beilegen zu können.

[2] Von dieser Analogie spricht der hl. Thomas, wo er bemerkt: Dicendum est igitur, quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, id est proportionem. Quod quidem dupliciter contingit in nominibus: vel quia multa habent proportionem ad unum; sicut sanum dicitur de medicina et urina, inquantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis; cuius hoc quidem signum est, illud vero causa." I. Qu. 13. a. 5. c. Diese analoge Aussageweise des Seinsbegriffes von Gott und den Geschöpfen bestreitet öfters der hl. Thomas. So z. B. I. C. Gent. cap. 34.

finiert; hierin liegt ihre innere Gemeinsamkeit, sie erhalten aber nicht eine ganz gleiche, sondern bloß ähnliche Definition, wodurch ihre Verschiedenheit begründet wird. Das auszusagende Element ist in ihnen also sowohl inhaltlich als auch mit Rücksicht auf das verwirklichende Prinzip bloß der Ähnlichkeit nach gemeinsam. Diese Art der praedicatio analoga fußt auf der analogia proportionis, die in unserem Fall mehr mit dem Namen analogia proportionalitatis bezeichnet wird, indem zwischen den beiden Seinsgehalten ein unendlicher, unüberbrückbarer Unterschied obwaltet und infolgedessen nicht so sehr von einer eigentlichen Proportion, sondern mehr von einer Ähnlichkeit ihrer Proportionen die Rede sein kann.

Die Teilung des Seienden durch die Potenz und den Akt, insbesondere aber in der vom hl. Thomas vertretenen konkreten Gestalt, ist eine Fundamentalwahrheit der christlichen Philosophie, die sich einer pantheistischen Naturbetrachtung nicht ergeben kann, aber auch nicht Gefahr laufen darf, von diesem Abgrunde verschlungen zu werden oder, wenn man schon einmal gezwungen ist, seinen Rand zu betreten, daselbst ohne jede Stütze wandeln zu müssen. Die fundamentale Bedeutung dieser Lehre erhellt auch aus dem vom dynamischen Standpunkt betrachteten Seienden.

Aristoteles selbst gibt uns die beste und sachlichste Kritik hierüber an die Hand, wo er von der Meinung seiner Vorgänger spricht, die mit der Lehre von der Potenz und dem Akt nicht bloß nicht vertraut waren, sondern diesbezüglich irrige Meinungen vortrugen. *Οὗτοι οἱ λόγοι ἐξαιροῦσιν καὶ κίνησιν καὶ γένεσιν*[1]. Besteht das Seiende nicht aus Potenz und Akt, dann ist jeder Wechsel, jede Bewegung ausgeschlossen.

Wie richtig er geurteilt, hat die Geschichte der Philosophie vor und nach ihm bewiesen. Parmenides, die Eleaten und die große Schar der Schüler Spinozas mögen hiefür Zeugnis ablegen. Wie wäre auch dort eine Bewegung oder ein Wechsel möglich, wo das Seiende ein Prinzip weiterer Vervollkommnung nicht aufzuweisen vermag? Und kommen wir ferner nicht in Verlegenheit, wenn es sich darum handelt, den Ausgang des Endlichen aus dem Unendlichen zu erklären und müssen wir schließlich nicht die These

[1] Metaph. l. 8. c. 3. (4).

Spinozas unterschreiben: Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens[1]? Die größten Geister sind an dieser Klippe gescheitert, wie wir es aus der Geschichte des Neuplatonismus und der neueren Philosophie wissen. Niemand kann sich vor dieser Folgerung retten, der die besprochene Grundlehre des Thomismus nicht ernst genug nimmt. Es bleibt nur die Alternative übrig: entweder verzichten wir in diesem Punkt auf eine metaphysisch gültige Erklärung, wie dies Plotin tat, oder aber es geht das Endliche als realitätsloser Schatten im Unendlichen, nach immanenten und mit seiner Natur notwendig verbundenen Gesetzen tätigen Seienden auf, wie die pantheistische Metaphysik behauptet.

Akt und Potenz, näherhin die Teilnahme an denselben oder die Oberherrschaft des einen oder des anderen Prinzips, trennen und unterscheiden das Sein und alle Arten desselben voneinander, lautet das wohlbekannte Prinzip der aristotelisch-thomistischen Philosophie und wir können mit voller Zuversicht sagen: Nur die allerkonsequenteste Durchführung dieses Axioms kann uns für eine sichere Führung in der Metaphysik haften und vom Pantheismus fernhalten.

## II

Den Übergang zu den naturphilosophischen Sätzen vermittelt eine These, deren Bedeutung wir schon oben besprochen haben. Das beschränkte kontingente Sein erfordert eine zweifache Zusammensetzung: aus Wesenheit und Dasein einerseits, und aus Substanz und Akzidenz anderseits. Die beiden fundamentalen Zusammensetzungen lassen aber eine hierarchische Abstufung nach oben und nach unten zu, so daß wir eine lange Reihe von Wesen zu durchlaufen haben, bis wir zur allerschwächsten und dem Nichtseienden am nächsten stehenden Realität — zur materia prima — gelangen. Diese hierarchische Abstufung spielt sich innerhalb zwei grosser Ordnungen ab — innerhalb der Hierarchie der geistigen und der körperlichen Wesen.

Das körperliche Sein wird vom geistigen dadurch getrennt, daß schon seine Wesenheit aus realen Prinzipien, die sich zueinander wie Akt und Potenz verhalten, zusammengesetzt ist, während das geistige Sein dies nicht

[1] Eth. I. P. prop. 18.

zuläßt. Der hl. Thomas betont diesen Gedanken immer, wenn er den Unterschied der zwei Naturen darstellt. Den näheren Grund dieses Unterschiedes zu untersuchen wie auch die Existenz beider Prinzipien der körperlichen Wesenheit im einzelnen nachzuweisen, kann nicht unsere Aufgabe sein. Da aber die moderne Philosophie diese Lehre schon längst über Bord warf und man auch katholischerseits vielfach bestrebt ist, dieselbe durch eine andere, scheinbar moderner klingende Auffassung zu ersetzen, müssen wir auf die Bedeutung dieser Prinzipien in der Naturphilosophie des hl. Thomas hinweisen.

Wie die Potenz und der Akt in ihrer konkreten Gestalt als Wesenheit und Dasein die Trennungs- und Einteilungsprinzipien des Seins im allgemeinen darstellen und uns die Gesichtspunkte zu einer metaphysischen Betrachtung der Realität an die Hand geben, so repräsentieren sie als Materie und Form die Prinzipien des veränderlichen Seins (ens mobile), teilen dasselbe je nach der Oberherrschaft des einen oder des anderen Elementes in verschiedene Arten und beherrschen unsere naturphilosophischen Untersuchungen in ähnlicher Weise wie die oben erwähnten Prinzipien die metaphysische Forschung. Die Materie ist demnach in linea essentiae etwas ebenso bestimmungsloses, wie es die Wesenheit in linea entis ist. Beide erfordern, um in der entsprechenden Ordnung etwas bestimmt Seiendes darstellen zu können, eine Verwirklichung durch ein anderes Prinzip, welches für sie die Quelle der Realität oder des Seins bildet. In der Materie ist diese Pontentialität für unsere Erkenntnis sogar auffallender, so daß wir uns eigentlich durch sie einen soliden Begriff von der Potenz im allgemeinen bilden[1]. Ihr gegenüber steht die Form, die

[1] Potentia enim et actus, ut plurimum dicuntur in his, quae sunt in motu, quia motus est actus entis in potentia. Sed principalis intentio huius doctrinae non est de potentia et actu, secundum quod sunt in rebus mobilibus, sed secundum quod sequuntur ens commune, unde in rebus mobilibus invenitur potentia et actus, sicut in rebus intellectualibus. Sed cum dixerimus de potentia, quae est in rebus mobilibus et de actu ei correspondente, ostendere poterimus de potentia et de actu, secundum quod sunt in rebus intelligibilibus. S. Thom. in IX. Metaph. l. 1. Der Hergang bei der Bestimmung dieser Prinzipien läßt sich bei Aristoteles genau verfolgen, der insbesondere in seiner Metaphysik und Physik den Standpunkt seiner Vorgänger immer angibt und auf dieses Fundament weiterbaut.

Quelle des ganzen auf die Wesenheit bezüglichen Seinsgehaltes als bestimmendes Prinzip, auf welches wir demnach sowohl die Differenzierung des körperlichen Seins wie auch die der Aktivität zurückzuführen haben.

Aus dieser kurzen Charakteristik beider Prinzipien läßt sich ihr gegenseitiges Verhältnis leicht bestimmen. „De ratione substantiae est, quod subsistit quasi per se ens; et ideo forma et materia, quae sunt pars compositi, cum non subsistant, non sunt in praedicamento substantiae, sicut species, sed solum sicut principia [1]." Diesen Gedanken haben wir schon von der Potenz im allgemeinen und dem Akt betont. Hier bleibt uns noch übrig, auf ein Zweifaches hinzuweisen. Das erste ist, wenn wir einmal in der Wirklichkeit bei einer ungeteilten und eine organische Einheit (unitas per se) bildenden Realität zwei Prinzipien in inniger Gemeinschaft als real verschiedene Elemente finden, welche besondere Schwierigkeiten sollten uns dann noch zurückhalten, im endlichen Sein im allgemeinen eine ähnliche Zusammensetzung festzustellen, wenn die Gründe für letztere ebenso zwingend sind als für die Annahme der ersten? Das zweite ist, daß die erwähnte Beschaffenheit der körperlichen Substanz vorwiegend für unsere dynamische Naturbetrachtung Stützpunkte bietet. Die Veränderung in der Körperwelt tritt uns nämlich nicht bloß in der Gestalt eines mehr äußerlichen, akzidentellen Wechsels vor Augen, sondern wir finden auch eine tiefgehende und die substantielle Natur der Körper selbst berührende Veränderung. Stoßen wir schon bei Erklärung der akzidentellen Veränderungen des Seins auf erhebliche Schwierigkeiten und kommen wir ohne die Annahme einer fundamentalen Zusammensetzung nicht zu einem soliden Resultat, wieviel weniger Hoffnung können wir auf eine glückliche Lösung des Problems setzen, wenn der Wechsel sich auf die Wesenheit der Dinge selbst bezieht. Ohne die Annahme einer zusammengesetzten Wesenheit können wir die substantielle Veränderung nicht erklären; denn dort, wo die Einfachheit und mit ihr der Ausschluß einer Potentialität Platz greift, kann der Uebergang von einem in den anderen Zustand nicht bestehen,

[1] S. Thom. II. Dist. 3. qu. 1. a. 1. ad 1. Dieser Stelle entspricht ganz genau die neunte These der Studienkongregation: Earum partium neutra per se esse habet, nec per se corrumpitur, nec ponitur in praedicamento nisi reductive ut principium substantiale.

weil seine notwendige Voraussetzung das Verbleiben irgendeines gemeinsamen Grundes und der Wechsel einer in den beiden Termini (a quo — ad quem) verschiedenen Bestimmung ist. Zur naturphilosophischen Erklärung der erfahrungsmäßig vorhandenen substantiellen Veränderung ist also die Annahme einer zusammengesetzten körperlichen Wesenheit aus zwei Prinzipien unbedingt notwendig. Das eine als bleibender Grund und bestimmungsfähiges Subjekt ist die sogenannte materia prima, das zweite aber als bestimmungsverleihendes und deshalb in den beiden Termini gleichsam ausgewechseltes Element die Form.

Die Prinzipien dieser Zusammensetzung aber dürfen in sich weder abgeschlossene Entitäten darstellen, noch aber als selbständige Faktoren der Veränderung auftreten. Denn im ersten Fall könnte aus ihnen eine organisch einheitliche Substanz (unum per se) nicht entstehen[1], im zweiten aber müßten wir sie im Interesse der für die substantielle Veränderung erforderten Prinzipien wiederum in Akt und Potenz teilen, und so ins Unendliche. Zur Begründung des letzten Satzes möge ein Hinweis auf das Wesen der Veränderung genügen. Zur letzteren ist es nämlich unbedingt nötig, daß zwischen beiden Termini ein gemeinsames Element als beharrendes Prinzip und Subjekt der alten und neuen Bestimmung verbleibe, ein anderes aber — das Prinzip früher besessener Realitäten — sich in ein anderes umwandle, richtiger ihm den Platz überlasse[2]. In dieser Forderung

[1] „Impossibile est enim — sagt der hl. Thomas nach Aristoteles — aliquam substantiam esse ex pluribus substantiis, quae sunt in ea actu. Duo enim, quae sunt in actu numquam sunt unum actu, sicut patet in partibus continui. Duo enim dimidia unius lineae sunt in potentia in ipsa linea dupla, quae est una in actu. Et hoc ideo, quia actus habet virtutem separandi et dividendi. Unumquodque enim dividitur ab altero per propriam formam; unde ad hoc, quod aliqua fiant unum actu, oportet quod omnia concludantur sub una forma et quod non habeant singula singulas formas, per quas sint actu.“ VII. Metaph. l. 13. fin.

[2] „Corpus naturale actu existens compositum est ex materia et forma. Quando igitur est transmutatum secundum materiam et formam, ita scilicet quod materia accipiat aliam formam substantialem, erit simplex generatio et corruptio.“ S. Thom. in I. De Gener. et Corrupt. l. 5 in fine. Cf. II. Dist. I. Qu. I. a. 2. c. „In qualibet conversione naturali manet subiectum in quo succedunt sibi diversae formae, vel accidentales, sicut cum album in nigrum convertitur vel substantiales, sicut cum aer in ignem; unde conversiones formales nominantur. IV. C. Gent. cap. 63.

aber erkennen wir ohne weiteres jene Beschaffenheit des Seienden, welche durch die Zusammensetzung aus Akt und Potenz gekennzeichnet wird[1]. Die Elemente der fraglichen Zusammensetzung dürfen also als Prinzipien der Veränderung angesehen werden, sie müssen im Interesse der letzteren sogar angenommen werden, als selbständige Subjekte des Wechsels können sie jedoch nicht auftreten: als solches fungiert jenes Seiende, das aus ihnen entstanden ist. *Φανερὸν δὴ ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι τὸ μὲν ὡς εἶδος ἢ οὐσία λεγόμενον οὐ γίνεται, ἡ δὲ σύνοδος ἡ κατὰ ταυτὴν λεγομένη γίγνεται, καὶ ὅτι ἐν παντὶ τῷ γενομένῳ ὕλη ἔνεστι, καὶ ἔστι τὸ μὲν τόδε τὸ δὲ τόδε*[2].

Nicht minder wichtig ist die fragliche Zusammensetzung der Körper für die statische Betrachtungsweise der Natur. Zur Annahme der beiden Prinzipien sind wir durch die verschiedenartigsten akzidentellen Bestimmungen genötigt, die uns in der Körperwelt entgegentreten[3]. Als schwache und von Natur aus zur Inhärenz bestimmte Seinsarten werden sie im allgemeinen durch eine transzendentale Beziehung zur Substanz charakterisiert, kraft welcher sie ein vervollkommnungsfähiges und -bedürftiges Subjekt voraussetzen. Ihre eigenste Bestimmung und Charakteristik erhalten sie aber durch eine nähere transzendentale Relation, die an ihren substantiellen Grund nicht bloß die allgemeinen Forderungen einer Tragfähigkeit stellt, sondern in ihm hierüber noch ganz eigene und der Natur des betreffenden Akzidens entsprechende Bedingungen voraussetzt. Dies folgt schon aus dem Kausalitätsprinzip, welches ja auf alle Arten der Ursächlichkeit, also auch auf die materielle angewendet werden muß.

Würden wir in der Körperwelt bloß Qualitäten und einfachhin zur Tätigkeit bestimmte Akzidenzien finden, so wären wir nicht gezwungen, für sie eine zusammengesetzte Wesenheit als substantielles Prinzip zu postulieren. Da aber

---

[1] „Simpliciter generatur aliquid ex non ente quodommodo et ex ente. Oportet enim quod praeexistit generationi, esse potentia ens, non autem actu ens.“ Ib. lect. 6 in ca. med.

[2] Arist. VI. Metaph. cap. 8. (4). Vgl. die Kommentare des heiligen Thomas in VII. Metaph. lect. 7.

[3] Dies gilt natürlich für den ordo cognitionis, denn in der ontologischen Ordnung ist die Substanz Prinzip der Akzidenzien, nicht aber umgekehrt.

neben den Qualitäten andere eigenartige Bestimmungen vorhanden sind — wie die Quantität — und hierbei jede Tätigkeit der Körper eine gewisse Passivität involviert, müssen wir die fraglichen Wesenheiten als aus verschiedenen Prinzipien zusammengesetzte Einheiten ansehen. Das Prinzip der Qualitäten wie auch jeglicher Tätigkeit wird Form, der substantielle Grund der Quantität und der Passivität aber wird Materie (*ὕλη πρώτη*) genannt[1]. Prüfen wir die Bedeutung dieser Sätze etwas näher.

Daß die Quantität eine fundamentale Bedeutung für die Körperwelt besitzt, dürfte für die aristotelisch-thomistische Philosophie als eine ausgemachte Wahrheit gelten. Für unsere Erkenntnis ist sie die nächstliegende und sozusagen die sinnlichste akzidentelle Bestimmung; in der ontologischen Ordnung aber vertritt sie die erste Modifikation der Substanz, das Fundament oder nächste Subjekt aller übrigen Akzidenzien, die von ihr eine eigenartige und der körperlichen Natur angemessene Modifikation erhalten[2].

Als die allererste und fundamentalste Bestimmung des Körpers ist die Quantität für unsere Erkenntnis der nächste Grund der zusammengesetzten körperlichen Wesenheit. Aber auch in der ontologischen Ordnung muß für sie ein substantielles Prinzip vorausgesetzt werden, welches wenigstens der Potenz nach jene Teile besitzt, welche die Quantität kraft ihres eigenartigen Seinsgehaltes in bestimmte integrierende Teile scheidet. „Impossibile est in materia intelligere diversas partes, nisi praeintelligatur in materia quantitas dimensiva ad minus interminata, per quam dividatur[3].“ Hieraus ersehen wir, daß der ordo ad

---

[1] „Prima accidentia consequentia substantiam sunt quantitas et qualitas; et haec duo proportionantur duobus principiis essentialibus substantiae, scilicet formae et materiae, quia quantitas respondet materiae, unde magnum et parvum Plato posuit differentias materiae; sed qualitas est ex parte formae.“ IV. Dist. 12. Qu. 1. a. 1. quaestiunc. 3. ad 1.

[2] „Inter accidentia quidam ordo considerandus est. Nam inter omnia accidentia propinquius inhaeret substantiae quantitas dimensiva; deinde qualitates in substantia recipiuntur quantitate mediante, sicut color mediante superficie; unde et per divisionem quantitatis per accidens alia accidentia dividuntur; ulterius autem qualitates sunt actionum et passionum principia et relationum quarundam.“ IV. C. Gent cap. 63.

[3] In II. Dist. 3. qu. 1 a. 4.

quantitatem im allgemeinen einerseits und die Beziehung zu einer bestimmten Quantität anderseits für unsere naturphilosophische Betrachtung von der größten Wichtigkeit ist, und daß wir deshalb das erwähnte substantielle Prinzip aus unserer Philosophie nicht einfachhin streichen dürfen. Weil also ohne eine Beziehung zur Quantität die Substanz einfach, unausgedehnt ist, muss die akzidentelle Seinsart, die ihr die Ausdehnung und die aktuellen Dimensionen verleiht, von ihr real verschieden sein. „Remota quantitate substantia omnis indivisibilis est", sagt der hl. Thomas, und auf Grund unserer kurzen Bemerkungen können wir leicht einsehen, welch einen Fundamentalsatz der christlichen Philosophie und Theologie die zehnte These der Studienkongregation ausgesprochen hat: „Etsi corpoream naturam extensio in partes integrales consequitur, non tamen idem est corpori esse substantiam et esse quantum. Substantia quippe ratione sui indivisibilis est, non quidem ad modum puncti, sed ad modum eius, quod est extra ordinem dimensionis. Quantitas vero, quae extensionem substantiae tribuit, a substantia realiter differt, et est veri nominis accidens."

Hieraus ergibt sich weiter, daß das substantielle Prinzip, welches wir auf Grund der Quantität entdeckt haben, für die Körperwelt die Stelle jenes vervielfältigenden Elementes einnimmt, welches wir oben als die notwendige Bedingung einer Vervielfältigung im allgemeinen bezeichnet haben. Nur soviel müssen wir noch hinzufügen, daß während die Potenz im allgemeinen innerhalb der Arten eine nach Individuen abgegrenzte Vervielfältigung nicht unbedingt nach sich zieht[1], dies die natürliche Folge jenes potentiellen Prinzips ist, welches wir in der Körperwelt finden. Deshalb könnten wir die materia prima, mag ihr Name und ihr Begriff uns noch so unheimlich erscheinen, ohne einen beträchtlichen Schaden nicht aufgeben; denn die individuelle Vervielfältigung der Körper ohne sie wäre philosophisch nicht mehr erklärlich.

---

[2] „Omnis forma vel natura, quae recipitur in diversis gradibus potentiarum, recipitur secundum prius et posterius secundum esse. Impossibile est autem naturam speciei communicari ab individuis per prius et posterius nec secundum esse, nec secundum intentionem, quamvis hoc sit possibile in natura generis." II. Dist. 3 Qu. 1. a. 4. c. Vgl. auch die 11. These der Studienkongregation.

Die diesbezügliche Meinung des hl. Thomas kann aus allen seinen einzelnen Werken entnommen werden; die verschiedenen Auffassungen seiner Schüler aber lassen sich daraus leicht erklären, daß die Texte des Aquinaten je nach der Betrachtungsweise eines prius und posterius für alle Parteien in Anspruch genommen werden können. Keinem Zweifel unterliegt es, daß in der Naturphilosophie des hl. Thomas nur die sogenannte materia signata quantitate als Individuationsprinzip betrachtet werden kann. Die Schwierigkeit liegt nur in der näheren Bestimmung dieser materia signata. Die einen Erklärer meinen, sie könne ohne die aktuelle Begrenzung durch die Quantität nicht als materia signata gelten und berufen sich insbesondere auf die Stellen, die in den späteren Werken des Meisters zu finden sind. Die anderen aber fassen diese Inanspruchnahme der Materie für ein Individuum unabhängig von der aktuellen Quantität auf und begnügen sich mit einer bloßen connotatio oder transzendentellen Beziehung zu einer bestimmten Quantität, so daß in ihrer Meinung die signatio materiae nichts anderes bedeutet als die materia prima, sofern sie die Begrenzung durch eine bestimmte Quantität notwenig erfordert. Sehr klare Stellen sprechen für diese Meinung im Opusc. 70[1], und die Verteidiger dieser Ansicht betrachten auch die übrigen Stellen des Aquinaten als vollends beweiskräftige. – Bevor wir hierüber urteilen, versuchen wir die Meinung des hl. Thomas zu skizzieren.

„Duplex est materia — sagt er —[2] scilicet intelligibilis et sensibilis .... Utraque autem dupliciter accipitur: scilicet ut signata et ut non signata: et dicitur materia signata secundum quod consideratur cum determinatione dimensionum, harum scilicet vel illarum." „Dimensiones autem istae — so erklärt er sich näherhin[3] — possunt dupliciter considerari. Uno modo secundum earum terminationem. Et dico eas terminari secundum terminatam mensuram et figuram et sic ut etiam perfecta collocantur in genere quantitatis. Et sic non possunt esse principium individuationis, quia cum talis dimensionum terminatio varietur frequenter circa

[1] Supra libr. Boëtii de Trin. quaest. 4.
[2] De Ver. Qu. 2. a. 6. ad 1.
[3] Supra libr. Boëtii de Trin. qu. 4.

individuum, sequeretur, quod individuum non remanet idem numero semper. Alio modo possunt considerari sine ista terminatione in natura dimensionis tantum, quamvis numquam sine aliqua determinatione esse possint, sicut nec natura coloris sine determinatione albi et nigri: et sic collocantur in genere quantitatis, ut imperfectum. Et ex his dimensionibus interminatis efficitur haec materia signata et sic individuat formam.“ Mit klaren Worten sagt er im gleichen Buch, daß diese dimensiones interminatae in der Materie sowohl der Form als auch der Quantität vorausgehen[1], so daß nach ihm die materia signata tatsächlich im zweiten Sinn zu fassen ist.

Woher nun die verschiedenen Auffassungen? Der Grund, daß zu solchen die Texte des Aquinaten die Veranlassung geben können, ist folgender: Betrachten wir das Individuationsprinzip nach den dispositiven Gründen, d. h. mit Rücksicht auf jene Elemente, welche die Materie überhaupt als fähig erscheinen lassen, die Formen individuell zu vervielfältigen, so müssen wir sagen, daß die dimensiones interminatae in der Materie als in ihrem substantiellen Grund vor der Form und vor der Quantität vorhanden sein müssen. Das wäre eine Priorität in ordine generationis und die materia prima müßte in dieser Beziehung tatsächlich als das allererste — also das radikale Prinzip der Individuation gelten. Da aber anderseits die Materie an sich vollends bestimmungslos ist und alle ihre näheren Bestimmtheiten aus der Form und aus den hinzukommenden akzidentellen Seinsarten abzuleiten sind, so müssen wir sagen, daß in ordine perfectionis et causae formalis die erwähnten Dimensionen und die mit ihnen verbundenen notwendigen Forderungen von der Form und von der Quantität abhängen und daß infolgedessen die materia signata das formelle Individuationsprinzip in diesem Sinne darstellt. Wenden wir diese Di-

[1] „Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit de accidentibus completis, quae sequuntur esse formae in materia, non autem de dimensionibus interminatis, quae praeintelliguntur ante ipsam formam in materia.“ Ib. ad 5. „Ideo recte materiae convenit individuare omnes alias formas, quae ex seipsa habent individuationis rationem, ita quod etiam ipsae dimensiones terminatae, quae fundantur in subiecto iam completo, individuantur quodammodo ex materia individuata per dimensiones terminatas praeintellectas in materia.“ Ib. ad 3. Ebenso bestimmt spricht er sich IV. Dist. 12. Qu. 1. a. 7. quaestiunc. 4. c. aus.

stinktion an, so erscheint die Verschiedenheit beider Meinungen durchaus nicht wesentlich und es verschwindet der scheinbare Widerspruch zwischen den Texten des hl. Thomas, oder richtiger wir erhalten entsprechende Gesichtspunkte zur Beurteilung des Sinnes, in welchem der Aquinate spricht, wenn er mehr auf die aktuelle Quantität Rücksicht zu nehmen scheint.

Aus der eigensten Charakteristik der Quantität läßt sich der zwölfte Satz der Studienkongregation rechtfertigen: „Eadem efficitur quantitate, ut corpus circumscriptive sit in loco, et in uno tantum loco de quacumque potentia per hunc modum esse possit." Die in der materia prima nur der Potenz nach existierenden substantiellen Teile müssen verwirklicht werden. Ihre Verwirklichung geschieht durch die Form, die aber noch keineswegs die Kraft besitzt, die endgültige Scheidung der Teile vorzunehmen: Die Teile sind durch die Form zwar actu, aber noch nicht partes distinctae. Diese Aufgabe fällt der Quantität zu, in welcher infolgedessen der nächste Grund zu suchen ist, warum der Körper örtlich begrenzt ist und warum er bloß einen einzigen Ort einnehmen kann. In bezug auf den ersten Punkt spricht sich der hl. Thomas folgendermaßen aus: „Distinctio secundum situm primo et per se convenit quantitati dimensivae quae definitur esse quantitas positionem habens. Unde et partes in subiecto ex hoc ipso distinctionem habent secundum situm, quod sint subiectae dimensioni[1]." In bezug auf den anderen aber hören wir von ihm ein kräftiges impossibile, welches manchem „thomistischen" possibile gegenüber zu betonen gar nicht überflüssig war. „Aliquod corpus esse localiter in aliquo loco nihil est aliud, quam corpus circumscribi et comprehendi a loco secundum commensurationem propriarum dimensionum. Quod autem comprehenditur a loco aliquo, ita est in ipso loco, quod nihil eius est extra locum illum. Unde ponere quod sit localiter in hoc loco, et tamen sit in alio loco, est ponere contradictoria esse simul. Unde secundum praemissa hoc a Deo fieri non potest[2]."

Die Bedeutung der Quantität für die Theologie ist bekannt und wir wissen, daß nur das Festhalten an den

[1] Quodl. 1. 21.
[2] Ib. 3. qu. 1. a. 2.

naturphilosophischen Prinzipien des Aquinaten es ermöglicht, die wissenschaftliche Begründung der Wirklichkeit und der Beharrung der eucharistischen Spezies durchführen zu können. Hier erhält jener Satz des hl. Thomas die vollste Geltung, den wir oben erwähnt haben, daß die Quantität das nächste Subjekt der übrigen akzidentellen Bestimmungen ist und folglich als solches den Bestand derselben auch ohne eine substantielle Grundlage gewährleisten kann.

Wir haben ferner oben bemerkt, daß die übrigen Akzidenzien des Körpers durch die Quantität eine eigenartige Modifikation erhalten. Die Qualitäten z. B. sind an sich nicht ausgedehnt und die Aktivität ist für sich betrachtet nicht mit Passivität verbunden. In der Körperwelt erfahren wir jedoch das Gegenteil: die Qualitäten sind quantitativ abgegrenzt und keine Tätigkeit des Körpers ist uns bekannt, die nicht mit einem gewissen Leiden verbunden wäre. Den Grund können wir nach Thomas darin erblicken, daß die Qualitäten als unmittelbare Prinzipien der Tätigkeit in ihrem Sein und in ihrer Kraftäußerung an die Quantität als an ihr nächstes Subjekt gebunden sind, so daß sie nur nach Maßgabe dieses Fundamentes ihre Tätigkeit auszuüben vermögen. Nun aber ist die Quantität kraft ihres am meisten charakteristischen Merkmales in ihrem Kontakt mit den übrigen Gliedern der Körperwelt an die gegenseitige Berührung der Teile angewiesen[1], so daß jede Kraftäußerung, die aus dem Körper hervorgeht, den Widerstand eines anderen körperlichen Wesens notwendig überwinden muß, was ohne eine Passio von seiten des tätigen Körpers nicht geschehen kann. Wenn wir ferner überlegen, daß der Körper zu seiner Tätigkeit immer eines Anstoßes von außenher bedarf, werden wir ohne weiteres einsehen, daß eine derartige Aktivität eine unvollkommene und unbedingt mit Reaktion — mit Leiden — verbundene Tätigkeit ist.

Hieraus ergibt sich erstens, daß das substantielle Prinzip der Quantität eine rein passive Realität darstellt und daß wir infolgedessen zur naturphilosophischen Erklärung der eigentümlichen Tätigkeitsweise der Körper die materia prima

[1] „Movens et motum, faciens et factum oportet esse simul, ut probatur in VII. Phys. Corpus autem agens non potest adesse suo effectui, nisi per contactum, quo tangentia ultima fiunt simul. Unde impossibile est aliquod corpus agere nisi tangendo." II. C. Gent. cap. 20.

als eine reine Potenz unbedingt annehmen und auf sie alle Unvollkommenheiten und Beschränkungen der körperlichen Natur zurückführen müssen. Ihr zur Seite muß ein anderes Prinzip gestellt werden, die Quelle der Tätigkeit, die wir Form nennen [1]. Da aber zweitens die besprochene Tätigkeitsweise der Körper als eine einheitliche Kraftäußerung auftritt, müssen wir zwischen beiden substantiellen Prinzipien eine intime Einheit annehmen, die die Philosophie des hl. Thomas unio substantialis nennt.

Die Bedeutung des letzten Satzes tritt uns besonders bei der Begründung jener Wahrheiten entgegen, die in der 16. These [2] der Studienkongregation enthalten sind und die uns auch in bezug auf die Körperwelt im allgemeinen weitere Rückschlüsse zu ziehen gestatten. Die Quelle aller Realitäten im Menschen ist von den übrigen Formen durch einen ganz besonderen Vollkommenheitsgrad unterschieden. Sie ist eine die Materie vollständig beherrschende, in ihrem Sein und in ihrer Tätigkeit von derselben einerseits teilweise, vielfach aber ganz unabhängige, die körperliche Natur weit überragende geistige Realität. Trotzdem ist sie mit der Materie als substantielle Form derselben zu einer Natur vereinigt. Bei der naturphilosophischen Begründung dieser Wahrheit spielt das oben Gesagte eine große Rolle.

---

[1] „Agere non est nisi per se subsistentis et ideo neque materia agit, neque forma, sed compositum; quod tamen non agit ratione materiae, sed ratione formae, quae est actus et actionis principium. Et quia quantitas se tenet ex parte materiae, qualitas ex parte formae, ideo quantitas non agit nisi mediante qualitate, quae est per se actionis principium." IV. Dist. 12. Qu. 1. a. 2. quaestiunc. 1. c. Auf die Materie führt er auch den Umstand zurück, daß die Quantität die Tätigkeit der Form hindernd beeinflußt. „Non est autem verum, quod quantitas impediat actionem formae, nisi per accidens, in quantum scilicet omnis quantitas continua est in materia: forma autem in materia existens, cum sit minoris actualitatis, est per consequens minoris virtutis in agendo: unde corpus, quod habet minus de materia et plus de forma, sicut ignis, est magis activum." III. C. Gent. cap. 69. In bezug auf die einheitliche Tätigkeitsweise bemerkt der Aquinate folgendes: „Impossibile est, quod eorum, quae sunt diversa secundum esse, sit operatio una: dico autem operationem unam, non ex parte eius in quod terminatur actio, sed secundum quod egreditur ab agente." II. Gent. cap. 57.

[2] „Eadem anima rationalis ita unitur corpori, ut sit eiusdem forma substantialis unica, et per ipsam habet homo ut sit homo et animal et vivens et corpus et substantia et ens. Tribuit igitur anima homini omnem gradum perfectionis essentialem: insuper communicat corpori actum essendi, quo ipsa est."

Da wir aus den Proprietäten, insbesondere aber aus der Tätigkeit der einzelnen Dinge auf ihre Wesenheiten schließen, müssen wir zur Begründung der substantiellen Einheit des Leibes und der Seele im Menschen eine Aktivität nachweisen, die unzweifelhaft eine Einheitlichkeit darstellt, aber anderseits die charakteristischen Eigenschaften zweier verschiedenen Prinzipien an sich trägt. Die eigenste Tätigkeit des Menschen — die intellektuelle — ist hierzu nicht geeignet[1], da sie eine subjektive Abhängigkeit von den materiellen Bedingungen nicht zu erkennen gibt. Die niedrigeren Lebensäußerungen aber sind für unsere Analyse nicht ausreichend, da sie einerseits dem Bewußtsein unzugänglich sind und anderseits das subjektive Mitwirken des intellektuellen Prinzips nicht dringend nahelegen. Allen Forderungen scheinen die sinnlichen Tätigkeiten am meisten zu entsprechen.

Aus der Analyse der sinnlichen Lebensäußerungen ergibt sich folgendes: Sie treten uns erstens als einheitliche Realitäten entgegen, zweitens aber tragen sie die charakteristischen Eigenschaften sowohl der körperlichen als auch der seelischen Bedingungen an sich. Als psychische Bewußtseinsinhalte müssen sie auf ein seelisches Prinzip zurückgeführt werden, als Realitäten aber, die an materielle Bedingungen geknüpft sind und an solchen auftreten, weisen sie uns auf ein subjektiv mitwirkendes materielles Element hin. Sie sind mit einem Wort einheitliche materialisierte Bewußtseinsinhalte und kraft ihrer Einheitlichkeit erfordern sie, daß sie aus ihren entfernteren Prinzipien als aus einem substantiellen Grund hervorgehen[2]. Daß aber die substantielle

[1] Der hl. Thomas benützt hierzu auch die intellektuellen Tätigkeiten, er argumentiert jedoch indirekt, indem er nachweist, daß ohne die substantielle Vereinigung zwischen Leib und Seele es nicht erklärlich ist, wie sie dem suppositum humanum eigen seien. Vgl. I. Qu. 76, a. 1. c.

[2] „Cum enim actio consequatur formam et virtutem oportet, quod quorum sunt diversae formae et virtutes, et actiones esse diversas. Quamvis autem animae sit aliqua operatio propria, in qua non communicat corpus, sicut intelligere, sunt tamen aliquae operationes communes sibi et corpori, ut timere et irasci et sentire et huiusmodi. Haec enim accidunt secundum aliquam transmutationem alicuius determinatae partis corporis, ex quo patet, quod simul sunt animae et corporis operationes. Oportet igitur ex anima et corpore unum fieri, et quod non sint secundum esse diversa." II. C. Gent. cap. 57.

Quelle dieser Lebensäußerungen, sofern sie psychische Inhalte darstellen, die vernünftige Seele sein muß, beweist Thomas indirekt daraus, daß ohne diese Annahme die Zugehörigkeit der höheren und niedrigeren Tätigkeiten zum gleichen Suppositum nicht erklärlich ist, direkt aber leitet er diesen Satz aus jener Erfahrungstatsache ab, daß die erwähnten Aktivitäten einander hindernd oder helfend gegenüberstehen, was nach ihm als das sicherste Zeichen eines Hervorsprießens aus einer gemeinsamen Wurzel gilt. „Diversae vires, quae non radicantur in uno principio, non impediunt se invicem in agendo, nisi forte earum actiones essent contrariae, quod in proposito non contingit. Videmus autem, quod diversae operationes animae impediunt se; cum enim una est intensa, altera remittitur. Oportet igitur, quod istae actiones et vires, quae sunt earum proxima principia, reducantur ad unum principium. Hoc autem principium non potest esse corpus, tum quia aliqua actio est, in qua non communicat corpus, scilicet intelligere, tum quia, si principium harum virium et actionum esset corpus in quantum huiusmodi, inveniretur in omnibus corporibus, quod patet esse falsum. Et sic relinquitur, quod sit principium earum forma aliqua una, per quam hoc corpus est tale corpus, quae est anima. Relinquitur igitur, quod omnes actiones animae, quae sunt in nobis, ab ipso una procedunt — et sic non sunt in nobis plures animae [1]."

Die Quelle des ganzen Seinsgehaltes im Menschen ist also nicht eine Form im allgemeinen oder mehrere Formen, je nach den verschiedenen Vollkommenheiten, die in ihm sind, sondern jene Form allein, die auch das am meisten charakteristische Merkmal dem Menschen verleiht — die anima rationalis.

* * *

Actus et potentia dividunt ens et omne genus entis, sagten wir oben mit dem hl. Thomas. Wie also in der Metaphysik Akt und Potenz in ihrer konkreten Gestalt als Wesenheit und Dasein je nach ihren gegenseitigen Beziehungen das Seiende in ein Notwendiges und in ein Kontingentes teilen, so scheiden auch in der Naturphilosophie Akt

[1] II. C. Gent. cap. 58.

und Potenz — Form und Materie — die einzelnen körperlichen Seinsarten voneinander, so daß es je nach der Oberherrschaft des einen oder des anderen Elementes zu bestimmen ist, welche Stelle in der Hierarchie der Vollkommenheit irgendein Wesen einnimmt. Ist das materielle Prinzip vorherrschend, so ist der Seinsgehalt ein sehr unvollkommener und die ihm entsprechende Tätigkeitsweise von der Passivität derart durchsetzt, daß der Körper bloß auf einen von außen kommenden Anstoß hin in Tätigkeit tritt. Er besitzt zwar ein inneres Prinzip der Aktivität — nämlich seine Natur —, welches aber wegen der überwiegenden Herrschaft des Trägheitsprinzips eines motus ab intrinseco unfähig ist. Die Körper, denen die Natur bloß die zu einer von außenher veranlaßten Tätigkeit erforderten Prinzipien zur Verfügung gestellt und keine von innerem Antrieb abhängige Aktivität gegeben hat, nennen wir leblose Körper. Ihr bestimmendes Prinzip ist vollständig in der Materie versunken, d. h. im Sein und in der Tätigkeit von ihr derart abhängig, daß es dieselbe zu beherrschen oder sie zu einem die materiellen Kräfte irgendwie übersteigenden Zweck zu benützen nicht vermag. Innerhalb dieser Ordnung gibt es natürlich eine großartige Hierarchie, deren Glieder voneinander, je nach der Beherrschung der Materie durch die Form geschieden werden[1].

Erhält die Form über die Materie eine derartige Oberherrschaft, daß sie ihre Kräfte auch unabhängig vom Prinzip und den Gesetzen der Trägheit zu betätigen oder sich dieselben wenigstens mehr oder weniger zu unterwerfen vermag, so ist der Körper ein Lebewesen. Das Leben tritt uns in Form einer von innen kommenden Bewegung oder Veränderung entgegen[2], die dann ihrerseits als eine immanente und auf die eigene Vervollkommnung des tätigen Subjektes gerichtete Aktivität im Universum eine ganz eminent vollkommene Stelle einnimmt und mit der Tätigkeitsweise des absolut vollkommenen Wesens — des esse per se subsistens — eine größere Ähnlichkeit aufweist als die transe-

[1] Cf. S. Thom. De spirit. creat. a. 2. c. et Quaest. Disp. De anima. a. 7. c.

[2] „Propria ratio vitae est ex hoc, quod aliquid est natum movere seipsum, large accipiendo motum, prout etiam intellectualis operatio motus quidam dicitur.“ S. Thom. Comm. in II. De anima lect. 1.

unte und fremden Zwecken dienende Aktivität der leblosen Natur[1].

Da die Selbstbewegung eine Beherrschung der Potenz durch den Akt voraussetzt, werden die verschiedenen Grade des Lebens in der aristotelisch-thomistischen Naturphilosophie nach den oben bezeichneten Prinzipien näher bestimmt. Beherrscht die Form die Materie und die mit ihr gegebenen Gesetze der Trägheit nicht so vollkommen, daß das körperliche Wesen einer Autonomie[2] fähig wäre, und wenn die ganze Selbstbewegung nur darin besteht, daß der Körper den von außenher kommenden Anstoß mit der eigenen und von der Natur ihm verliehenen Energie verbindend bloß zum Aufbau oder zur Erneuerung seiner inneren Konstitution benützt, dann besitzt das Lebewesen den niedrigsten Grad des Lebens, den wir vegetatives Leben nennen. Die Selbstbewegung ist auf diesem Grad eine minimale, da weder die nächsten Dispositionen der Tätigkeit vom Lebewesen selbst erworben werden noch aber den Zweck derselben zu bestimmen ihm zusteht: Für all das hat die Natur

---

[1] Zur Bezeichnung des besonderen Vollkommenheitsgrades wird die substantielle Form der Lebewesen Seele genannt und man versteht darunter das erste Lebensprinzip und die Quelle aller übrigen Realitäten solcher Wesen. Wenn man ferner bedenkt, daß die Selbstbewegung der körperlichen Wesen eine unvollkommene ist, d. h. daß sie aus der Potenz in den Akt übergehen, so wird man leicht einsehen, daß sie außer jener von außenher kommenden Bewegung, deren jedes kontingente Sein bedarf, auch eine innere Organisation erfordern, kraft welcher in ihnen verschiedene Teile zu finden sind, die zu einander im Verhältnis von movens und motum stehen. Diese Forderung wird in der 13. These der Studienkongregation ausgedrückt. „Corpora bifariam dividuntur: quaedam enim sunt viventia, quaedam expertia vitae. In viventibus, ut in eodem subiecto pars movens et pars mota per se habeantur, forma substantialis, animae nomine designata, requirit organicam dispositionem, seu partes heterogeneas."

[2] Darunter verstehen wir die Fähigkeit, sich zur Aktivität aus eigener Kraft bewegen zu können, d. h. sowohl den Zweck der Tätigkeit selbst bestimmen als auch die hierzu nötigen Prinzipien unabhängig von anderen Gliedern des Universums erwerben zu können. Das Leben ist also um so vollkommener, je mehr in einem Wesen diese Autonomie zum Ausdruck gelangt. Die Immanenz der Tätigkeit belehrt uns über die Finalität eines Wesens, die um so mehr eine selbstbestimmte ist, je weniger die Tätigkeit zur Vervollkommnung fremder Subjekte hingeordnet ist. Die Unabhängigkeit in der Erwerbung der zur Aktivität nötigen Dispositionen aber zeigt uns, in welchem Grad irgendein Subjekt fähig ist, sich aus eigener Kraft zu bestimmen und folglich sich von innen heraus zu bewegen. Auf diese Prinzipien müssen wir bei der Bestimmung der Lebensfülle eines Wesens achten.

gesorgt, so daß die von innen heraus kommende Bewegung mehr auf den Generans als auf die eigene Initiative des Lebewesens zurückzuführen ist. Deshalb bezieht sich auch die Immanenz der Tätigkeit nicht auf eine derartige Vervollkommnung des Lebewesens, mit welcher die Erwerbung einer neuen Form und eines neuen Tätigkeitsprinzips verbunden wäre, sondern bloß auf die Erhaltung der von Natur aus gegebenen Prinzipien. Da nun die Form solcher Wesen so wenig über die materiellen Bedingungen erhaben ist, ja von denselben noch größtenteils beherrscht wird, kann sie im Sein und in der Tätigkeit auf eine Unabhängigkeit von der Materie keinen Anspruch erheben: sie ist in keiner Weise sui iuris, ja nicht einmal substantiell selbständig, sondern bloß Prinzip einer selbständigen Substanz. Da aber das Werden und Vergehen eines Dinges seinem Sein proportioniert ist, so entstehen und vergehen solche Formen nicht für sich, sondern sie werden aus der Potentialität der Materie herausgearbeitet (eduziert) und hören mit der corruptio suppositi ohne weiteres auf.

Das Gleiche gilt auch von dem sensitiven Lebensprinzip, welches zwar einen höheren Grad der Autonomie aufweist als die vegetative Seele, jedoch sich weder im Sein noch in der Tätigkeit vom subjektiven Mitwirken der Materie zu emanzipieren vermag. Die Erwerbung der zur Aktivität nötigen nächstmitwirkenden Prinzipien hat die Natur solchen Wesen zwar teilweise anvertraut und sie vermögen auch ihre Tätigkeit zur eigenen Vervollkommnung, also zu eigenen Zwecken, zu benützen, dies alles geschieht jedoch auf eine so unvollkommene Weise, daß wir bei den sensitiven Wesen nur den niedrigsten Grad einer Autonomie und Unabhängigkeit von den materiellen Bedingungen feststellen können. Der äußere Anstoß fehlt nämlich bei solchen Wesen niemals und darüber hinauszugehen, steht nicht in ihrer Macht. Nur weil sie die äußeren Eindrücke mit ihrer eigenen Energie so verarbeiten können, daß sie hierdurch eine neue Form und ein neues Tätigkeitsprinzip erwerben, welches sie sowohl in der Erhaltung als auch in der Vervollkommnung ihres Seins über die von Natur aus gegebene Leitung befruchtet und ihnen neuen Antrieb verleiht, können wir bei solchen Wesen von einer gewissen Autonomie reden. Deshalb bezieht sich die Immanenz der Tätigkeit bei sensitiven Subjekten nicht auf die Sub-

stanz, d. h. auf die bloße Erhaltung und Vervollkommnung der eigenen Konstitution, sondern auf die Fakultät, d. h. auf jene Prinzipien, denen die Natur die mehr oder weniger selbständige Leitung des eigenen Lebenslaufes anvertraut hat, die folglich durch die eigene Vervollkommnung die weitere Entwicklung der Kräfte des Suppositums bewerkstelligen resp. veranlassen. Da aber anderseits die Erhebung solcher Formen über die Materie nicht jenen Grad erreicht, daß das sensitive Wesen seine Zwecke durch ein eigenes Urteil sowohl über den Zweck als auch über die dazu geeigneten Mittel ganz selbständig bestimmen könnte, ist seine Autonomie und Unabhängigkeit eine sehr geringe und es ist mehr auf die von Natur aus bestimmten organischen Urteile — Instinkte — als an die eigene Leitung angewiesen [1].

Die vollkommensten Lebensäußerungen, sofern das Leben für die Naturphilosophie überhaupt in Betracht kommt, finden wir im Menschen. Die Autonomie, die einem erschaffenen körperlichen Wesen eigen sein kann, ist in ihm in ihrer ganzen Fülle vorhanden. Denn abgesehen von der Immanenz der charakteristischesten Tätigkeiten des Menschen, müssen wir schon daraus auf einen vollkommenen Grad des Lebens schließen, daß alle niedrigeren Lebensäußerungen in den Dienst einer höheren intellektiven Aktivität gestellt sind, dieselbe unterstützen oder hindern, mit einem Wort für die Vervollkommnung des handelnden Subjektes in einem eminenteren Sinne eintreten, als wenn sie für sich in einem Wesen vorkommen.

Zur Vollkommenheit der Autonomie gehört, daß das tätige Wesen seine Zwecke selbst bestimmen könne. Dadurch, daß der Mensch in den Stand gesetzt ist, von seinen eigenen Handlungen selbständig zu entscheiden, ob und inwieweit sie zu seiner Vollkommnung beitragen, und mit welchen Mitteln sie am entsprechendsten zu verwirklichen sind, besitzt er eine Unabhängigkeit, die einen sehr hohen

---

[1] Über diese Punkte vergleiche man den hl. Thomas: I. Qu 18. a. 3. c; I. Qu. 75 a 3. c. und zahlreiche andere sowohl in den Kommentaren zu Aristoteles als auch in seinen selbständigen Werken. „Vegetalis et sensilis ordinis animae nequaquam per se subsistunt, nec per se producuntur, sed sunt tantummodo ut principium quo vivens est et vivit, et cum a materia se totis dependeant, corrupto composito, eo ipso per accidens corrumpuntur.“ Acta Ap. Sedis. l. c. propos. XIV.

Grad der Selbstbewegung, des Lebens, bekundet. Anderseits aber, weil der Mensch eben auf Grund der erwähnten Selbstbestimmung sich selbst in der Erwerbung neuer Erkenntnisformen und Tätigkeitsprinzipien leiten kann und von denselben nicht notwendig — instinktmäßig — zum Handeln getrieben wird, so ist es leicht ersichtlich, daß die zur Autonomie notwendigen Bedingungen bei ihm in einem solchen Maße vorhanden sind, daß wir von der Beherrschung der Materie und ihrer Gesetze mit vollstem Recht sprechen können: das Lebensprinzip des Menschen muß im Sein, in der Tätigkeit, folglich auch im Entstehen und Bestehen über die Materie erhaben sein, kann aus der Materie nicht herausgearbeitet werden und mit Aufhören des Suppositums nicht vergehen [1].

Den nächsten Grund dieses intellektiven Lebens sieht der hl. Thomas in der vollständigen Erhabenheit der menschlichen Seele über die gewöhnliche, beschränkte Aufnahmsfähigkeit der Materie. Als das radikale Prinzip der Individuation einerseits und als vollständig passives Element der körperlichen substantiellen Wesenheit anderseits kann die Materie aus eigener Kraft fremden Formen gegenüber weder aktiv gestaltend auftreten noch aber den aufgenommenen Formen eine Selbständigkeit zugestehen: so weit es auf sie, als beschränkendes Prinzip, ankommt, werden die Formen so in Anspruch genommen, daß sie bloß einem Individuum zugehören. Die der Materie, als solcher, eigene Aufnahmsweise neuer Formen und Tätigkeitsprinzipien besteht demnach immer in der entitativen Aneignung derselben, wodurch ihre über die Zwecke und Gesetze der materiellen Substanz hinausragende Benützung ohne weiteres ausgeschlossen ist.

Wird aber durch die Energie eines Prinzips diese Oberherrschaft der Materie und ihrer Gesetze überwunden, dann greift eine andere und in ihrer vollen Reinheit bloß den immateriellen Wesen eigene Aufnahmsweise Platz, die über die entitative Aneignung auch die sogenannte intentionelle zuläßt. In letzterem Falle werden im tätigen Subjekt fremde Formen mit Beibehaltung ihrer entitativen Integrität so

[1] „Contra per se subsistit anima humana, quae, cum subiecto sufficienter disposito potest infundi, a Deo creatur, et sua natura incorruptibilis est atque immortalis.“ Ib. prop. XV. Die Texte des hl. Thomas zur Rechtfertigung dieser These sind gut bekannt.

aufgenommen, daß alle ihre charakteristischen Züge, also ihr voller Seinsgehalt, in den Besitz des Aufnehmenden übergehen, von ihm als neue Energiequellen zu eigenen Zwecken benützt werden. Hierin erkennen wir ohne Schwierigkeit die Tätigkeitsweise jener Wesen, die mit der Kraft ausgerüstet sind eigenen und fremden Seinsgehalt, durch eine mehr oder weniger gestaltende Aktivität, sich zu repräsentieren, vital zu neuen Tätigkeitsprinzipien zu verarbeiten — kurz zu erkennen.

Die intentionale, immaterielle Aneignung fremder Formen läßt Grad- ja sogar noch grössere Unterschiede ebenso zu, wie die übrigeren Realitäten des Universums. An die entitative, materielle Aneignung erinnert vielfach jene vitale Repräsentation fremden Seinsgehaltes, wo die Form samt der Materie als ein konkretes Ganze ohne jede Befreiung von den Banden des Individualitätsprinzips im tätigen Wesen aufgenommen wird. Die Befruchtung durch ein so beschränktes neues Tätigkeitsprinzip kann sich über die Grenzen eines individuell bestimmten Seins nicht erstrecken und die Aktivität, die hieraus entspringt, kann sich nur auf das hic et nunc, auf einen konkreten Fall beziehen. In diesem Fall ist eben die immaterielle Aneignung fremden Seinsgehaltes vielfach mit der materiellen, entitativen gemischt, d. h. das radikale Prinzip solcher Tätigkeiten — die Form — wird noch stark vom Prinzip der Trägheit und der Individuation beherrscht. Hieraus ergibt sich, daß die Aktivität solcher Wesen auch in bezug auf die Objekte beschränkt sein muß und sich wenigstens auf jene Gegenstände nicht erstrecken kann, die die oben erwähnte und von der Materie erforderte Bedingungen des Kontaktes ausschließen. Diese Sätze stellen uns die allgemeinen charakteristischen Züge der sinnlichen Erkenntnis dar.

In ihrer vollen Reinheit findet sich die besprochene Aneignungsweise dort, wo sich das tätige Subjekt den fremden Seinsgehalt ohne jede Beschränkung vital zu verarbeiten vermag. Da die Erkennbarkeit eines Gegenstandes vom materiellen Prinzip völlig unabhängig ist und bloß an die Form gebunden ist, kann das Objekt, trotz der vollständigen Abstraktion von der Materie, dem vollen Seinsgehalte und der ganzen Wahrheit nach erkannt werden. Der Seins- und Wahrheitsgehalt tritt in diesem Falle als ein allgemeiner und nicht individuell beschränkter dem

tätigen Subjekt entgegen und es sind an dem herausgearbeiteten Objekt die Spuren eines materiellen Prinzips keineswegs festzustellen. Deshalb muß das Prinzip solcher Erkenntnisse für sich betrachtet eine von der Seinsweise der Materie völlig verschiedene — immaterielle — Realität besitzen und von ihr wenigstens subjektiv unabhängig sein. Die Befruchtung durch solche Formen und Tätigkeitsprinzipien ist natürlich viel vollkommener und unbeschränkter, als es bei den sensitiven Wesen der Fall ist. Hier erstreckt sie sich wegen der individuellen Beschränkung der angeeigneten Form bloß auf einen konkreten Fall, beim intellektiven Wesen muß sie aber wegen der Allgemeinheit des neuen Seinsgehaltes auch für unendlich viele konkrete Fälle ausreichen, ebenso wie die allgemeine Natur für die Aneignung durch zahllose Individuen ausreicht. Diese Erkenntnis kann ferner auch objektiv nicht beschränkt sein, weil auf die besprochene Weise jede Form, jeder Seinsgehalt angeeignet werden kann und anderseits die Aufnahmsfähigkeit eines immateriellen Subjektes nur die eigene geschöpfliche Beschränkung begrenzen kann. Deshalb heißt es in der Philosophie des hl. Thomas: der Gegenstand des Intellektes ist das Seiende im allgemeinen, d. h. jede Realität, die auf das Sein irgendwie Anspruch erhebt und keine widersprechenden Merkmale in sich schließt[1].

Die körperliche Natur des Menschen muß jedoch auch auf diesem hohen Grad des Lebens zum Vorschein kommen. Eine Autonomie im Sinne einer vollständigen Befreiung von allen materiellen Bedingungen kann als Privileg unkörperlicher Naturen gelten, nicht aber einer solchen, die wesentlich aus zwei substantiellen Prinzipien zusammengesetzt ist, aus einem geistigen und aus einem körperlichen. Die Unabhängigkeit der menschlichen Seele ist eine unvollkommene. Sie ist bloß auf dem Horizont der geistigen Naturen[2] und ist wenigstens für den normalen, natürlichen Zustand sowohl in ihrem Sein als auch in ihrer Tätigkeit an den Körper gebunden, der mit seinen eigenen Gesetzen, wenigstens als objektiv mitwirkendes Prinzip, auch bei der höchsten Tätigkeit der Seele mitzusprechen hat. Aus diesem

[1] Über unsere Ausführungen vergleiche man I. Qu. 14. a 1. und die entsprechenden Kommentare von Joannes a. S. Thoma.
[2] I. Qu. 77. a. 2. c. De Verit. qu. 5. a 9. ad 12.

Umstand erklärt sich, daß die Seele nicht bloß mit geistigen, sondern auch mit organischen Fähigkeiten ausgerüstet sein muß[1], deren unmittelbares Subjekt ebenso das animalische compositum ist, wie es bei den rein vegetativen und sensitiven Lebewesen der Fall ist. Diese Fähigkeiten dienen als objektiv mitwirkende, d. h. Materie verleihende Prinzipien den höchsten geistigen Fähigkeiten der Seele, die der subjektiven Mitwirkung der Materie nicht bedürfen und deren unmittelbares Subjekt nicht das compositum, sondern die Seele allein sein muß.

Daß das Objekt des Intellektes im allgemeinen für den menschlichen Verstand eine gewisse Einschränkung erfährt, ist aus der körperlichen Natur des Menschen ebenfalls erklärlich. Da er seine Erkenntnisse vermittelst der niedrigeren Lebensprinzipien erwirbt, die ihm wegen ihrer materiellen Natur nur einen beschränkten und dazu noch materiellen Gegenstand zuführen können, so ist sein proportioniertes Objekt der im materiellen, körperlichen Seienden vorgefundene Seinsgehalt, der aber wegen seiner materiellen Beschränkung erst durch eine eigene Fähigkeit — durch den intellectus agens — actu intelligibel gemacht und dem intellectus possibilis zugänglich gemacht werden muß.

Aus dieser Abhängigkeit von der Materie folgt, daß das Lebensprinzip im Menschen den niedrigsten Grad des intellektuellen Lebens bekundet, und daß die immaterielle Aneignungsweise fremder Formen in ihm nicht in jener Reinheit vorhanden ist, wie dies bei einem rein geistigen und von der Materie völlig unabhängigen Wesen der Fall sein muß[2].

---

[1] „Duplicis ordinis facultates organicae et inorganicae ex anima humana per naturalem resultantiam emanant: priores, ad quas sensus pertinet, in composito subiectantur, posteriores in anima sola. Est igitur intellectus facultas ab organo intrinsece independens". Acta Ap. Sedis l. c. prop. 17.

[2] Die diesbezüglichen Sätze der Studienkongregation sind der 18. und 19. „Immaterialitatem necessario sequitur intellectualitas et ita quidem, ut secundum gradum elongationis a materia sint quoque gradus intellectualitatis. Adaequatum intellectionis obiectum est communiter ipsum ens; proprium vero intellectus humani in praesenti statu unionis, quidditatibus abstractis a conditionibus materialibus continetur." „Cognitionem ergo accipimus a rebus sensibilibus. Cum autem sensibile non sit intelligibile in actu, praeter intellectum formaliter intelligentem, admittenda est in anima virtus activa, quae species intelligibiles a phantasmatibus abstrahat."

Zur Befruchtung eines erkennenden Wesens reicht die bloße Erkenntnis nicht aus. Diese führt nur den neuen Seinsgehalt, das neue Tätigkeitsprinzip dem Subjekt zu, damit aber dies zu einem wirklich fruchtbaren Grund weiterer Lebensäußerungen werde, muß es vom erkennenden Wesen weiter vital verarbeitet, gleichsam umarmt werden. Dies geschieht durch das Strebevermögen, welches infolgedessen eine facultas consequens nicht praecedens apprehensionem sein muß und mit Rücksicht auf ihre Begehrungsfähigkeit ganz an die Grenzen der Erkenntnis gebunden ist. Läßt die letztere eine deliberatio – also ein Urteil über das eigene Urteil zu — so ist das Strebevermögen nicht an eine einzige Richtung gebunden. Wenn aber das genannte Urteil ausgeschlossen ist, dann muß auch der appetitus den vom Erkenntnisvermögen vorgezeichneten Weg einschlagen.

Sehr interessant ist die Bemerkung der Studienkongregation in der 21. These. „Sequitur proinde electio iudicium practicum ultimum; at quod sit ultimum, voluntas efficit.“ Es wird hier die Rolle des Willens für den praktischen Verstand und folglich für unsere Handlungen prägnant ausgedrückt. So ist es auch tatsächlich im System des hl. Thomas. Vom Willen hängt es ab, wo der Handelnde stehen bleibt: der eine hier, der andere dort, je nachdem sein Wille disponiert ist. Der kurze Rahmen läßt es nicht zu, die Bedeutung dieses Satzes näher zu untersuchen; hierzu sind eigene Abhandlungen notwendig. So viel ist aber jedenfalls sicher, daß, wenn einmal dieser Satz in der Moraltheologie mit allen seinen Konsequenzen durchdringt, dann werden wir ein von den heute blühenden Moralsystemen ganz freies, aber auch den Handelnden von vielen Banden befreiendes System erhalten.

## III

Den naturphilosophischen Sätzen schließen sich noch einige metaphysische Thesen an, die sich teils auf den actus purissimus, teils aber auf sein näheres Verhältnis zum actus impurus beziehen. Der Weg, auf dem sich der Mensch zur Erkenntnis des reinsten Seienden zu erheben vermag, ist ihm durch seine sinnlich-geistige Natur vorgeschrieben. Sein Verstand ist an das sinnlich Gegebene gebunden, aus

diesem muß er durch die Abstraktionskraft des tätigen Verstandes sein Objekt herausarbeiten; übersinnliche Realitäten aber vermag er direkt nicht zu erkennen, sondern dieselben sich nur insofern anzueignen, soweit sie nach Art der sinnlichen Dinge begreiflich sind. Aber auch hierzu ist es nötig, daß zwischen beiden Arten des Seienden eine logische Verknüpfung existiere, denn sonst bezieht sich seine Erkenntnis entweder auf Gegenstände, die mit der realen objektiven Welt nichts gemein haben, oder aber sie wird wegen Mangel an einem Stützpunkt für die indirekte Erkenntnis ganz unmöglich.

Die Verknüpfung zwischen dem notwendigen und kontingenten Sein ist vorhanden, wie wir schon oben betont haben. Das Kausalitätsprinzip aber führt den Menschen aus der Erkenntnis der kontingenten Wesen zur Erkenntnis des notwendig Seienden auf einem vollends sicheren Weg. Der hl. Thomas hat diesen Weg näher beschrieben und die christliche Philosophie adoptierte seine Gedanken für alle Zeiten. Nur das wäre noch nötig, daß die Ausführung seines Gedankenganges immer in seinem Geiste geschähe und insbesondere der sogenannte vierte Weg — von den verschiedenen Vollkommenheitsgraden — auf Grund seiner allgemeinen metaphysischen Prinzipien so eben erhalten bliebe, wie ihn der Aquinate zurückgelassen hat.

Der logische Konnex zwischen kontingentem und notwendigem Sein reicht nicht bloß zum Beweis der Existenz des letzteren, sondern auch zur Erkenntnis seiner Natur aus. Letztere wird freilich niemals so vollkommen, als wenn dem menschlichen Verstand ein direkter Weg zur Erkenntnis Gottes offen stünde; auf Wahrheit erhebt sie jedoch trotz ihrer Unvollkommenheit den vollsten Anspruch, weil das Kausalitätsprinzip, welches sie auch in der Feststellung der inneren Beschaffenheit des notwendigen Seins leitet, für eine adaequatio im Sinne einer analogen Übereinstimmung Bürgschaft leistet [1].

Die Wesenheit Gottes, sofern sie für unsere Erkenntnis in Betracht kommt, muß nach dem hl. Thomas im esse per

[1] Die diesbezüglichen Stellen des Aquinaten, wie auch die fundamentale Bedeutung dieser Sätze sind viel bekannter, als daß wir hier über diesen Punkt noch reden brauchten.

se subsistens erblickt werden[1]. Verstehen wir unter Wesenheit eines Dinges jene am meisten charakteristischen Merkmale und konstitutiven Elemente, durch die es in sich selbst besteht, für die Erkenntnis aber als eine abgeschlossene und von allen anderen Wesen verschiedene Realität hinlänglich notifiziert wird und welche überdies noch als tiefster Grund aller übrigen Bestimmungen des Subjektes gelten müssen, so können wir die Wesenheit Gottes in keinem anderen Merkmale erblicken als im esse per se subsistens. Dem Begriffe nach ist im esse per se subsistens zunächst der Ausschluß jeglicher Potentialität enthalten, wozu ein solcher positiver Seinsgehalt erfordert wird, der keine reale Zusammensetzung, nicht einmal aus Wesenheit und Dasein zuläßt. Nun frägt es sich, wie können wir diesen Seinsgehalt näher bestimmen? Die prädikamentalen Bestimmungen sind zum erwähnten Ausschluß jeder Potentialität nicht geeignet, da sie, für sich betrachtet, mit Beimischung einer Potentialität ebenso gut erfaßt werden können als ohne dieselbe. Sollen sie also in voller Reinheit und in jeder Richtung ohne Potenz vorkommen, so wird dies nicht von ihrer eigensten Charakteristik abhängen, sondern von anderen Elementen, die infolgedessen als Urgrund ihnen vorausgehen müssen. Der erwähnten Forderung scheint daher nur jenes Element zu entsprechen, welches über den prädikamentalen Bestimmungen stehend in linea entis ihren Wirklichkeitsgrund bildet — das esse im Sinne der Existenz. Dasselbe schließt kraft seines Begriffes die Potentialität aus, und wenn es als Akt einer Potenz auftritt, so stammt es nicht von ihr, sondern von jenem Element, welches eine Verwirklichung durch die Existenz erfordert. Zur Konstituierung eines Wesens, in dem eine Potentialität nicht vorkommen darf, ist also kein positiver Seinsgehalt so geeignet, als das Esse im beschriebenen Sinne, aus welchem Grunde die metaphysische Wesenheit Gottes tatsächlich durch das esse per se subsistens, d. h. durch die in keinem Subjekt aufgenommene und beschränkte Existenz am besten gekennzeichnet ist.

[1] „Divina Essentia per hoc quod exercitae actualitati ipsius e s s e identificatur, seu per hoc, quod est ipsum Esse subsistens, in sua veluti metaphysica ratione bene nobis constituta proponitur, et per hoc idem rationem nobis exhibet suae infinitatis in perfectione." Acta Ap. Sedis, propos. 23.

Hierbei fällt es noch in die Wagschale, daß sowohl die Eigenschaften Gottes als auch seine unendliche Seinsfülle aus dem Umstand abzuleiten sind, daß Er das esse per se subsistens ist. Nehmen wir beispielsweise die Intellektualität Gottes. Wie wir oben bemerkt haben, ist dieselbe Eigenschaft solcher Naturen, die in der Aneignungsweise fremder Formen über die materielle Art erhaben sind. Nun aber werden Subjekte, die aus Potenz und Akt zusammengesetzt sind, in dieser Aneignung immer von einer gewissen Unvollkommenheit begleitet, die an die Aneignungsweise der Materie erinnert, d. h. sie erfordern eine Aktuation durch den zu erkennenden Gegenstand, weshalb sowohl ihre Erkenntnisweise wie auch die objektive Ausdehnung derselben immer beschränkt sein muß. Die intellektuelle Natur und Tätigkeit werden also im vollkommensten Grade dort vorhanden sein, wo die Potentialität einfachhin ausgeschlossen ist, und wir müssen daher in jenem Element auch den Urgrund der höchsten Intellektualität erblicken, welches den Ausschluß der Potentialität erfordert oder mit sich bringt — im esse per se subsistens.

In bezug auf den Nachweis der Seinsfülle Gottes möge es hier genügen, zwei Sätze des hl. Thomas anzuführen: „Esse quod omnino est infinitum omnem perfectionem essendi comprehendit . . . Esse autem subsistens oportet esse infinitum, quia non terminatur aliquo recipiente[1].“ Hieraus ergibt sich, daß der Urgrund der unendlichen Seinsfülle Gottes in seinem esse per se subsistens zu suchen ist und daß infolgedessen die sogenannte metaphysische Wesenheit Gottes in diesem durch kein Subjekt beschränkten Sein liegen muß.

Auch als unterscheidendes Merkmal scheint das esse per se subsistens die allererste Stelle unter den Eigenschaften Gottes einzunehmen. Die kontingenten Wesen, mögen sie nach ihren Arten untereinander noch so verschieden sein — in einem gemeinsamen Merkmal kommen sie alle überein, daß sie nämlich ein partizipiertes und eben deshalb nicht subsistentes Sein besitzen, aus Akt und Potenz zusammengesetzt sind. Das erste scheidende Element zwischen ihnen und dem notwendigen Sein bildet also jenes Merkmal, kraft dessen letzteres als ein subsistentes Sein

[1] II. C. Gent. 52.

besitzendes und aus Potenz und Akt nicht zusammengesetztes Wesen gekennzeichnet wird.

Die letzte These beschreibt das esse per se subsistens in seiner Tätigkeit nach außen[1]. Den Ausgang des endlichen Seins aus dem unendlichen haben wir, soweit es der Rahmen dieser Abhandlung gestattet, schon oben beschrieben. Daß aber eine eigentliche schöpferische Tätigkeit dem Geschöpfe in keiner Weise eigen sein, ja nicht einmal mitgeteilt werden kann, leitet der hl. Thomas aus dessen Beschränktheit ab. Die Schöpfung ist an eine potentia passiva in keiner Weise gebunden, sie ist eine vollends absolute, unabhängige Tätigkeit. Aus diesem Grunde kann sie nur einem solchen Wesen eigen sein, das in seinem Sein absolut und unabhängig ist — dem esse per se subsistens. Aus dem gleichen Grunde kann die schöpferische Tätigkeitsweise dem kontingenten Wesen weder als Haupt- noch als Instrumentalursache mitgeteilt werden. Denn die Kraftäußerung eines Wesens kann die Grenzen, die durch seine Natur gezogen werden, in keiner Weise überschreiten. Sollte also das kontingente Sein in eigener, wenn auch in einer von außen ihm mitgeteilten Kraft als Hauptursache schöpferisch tätig sein, so müßte seine beschränkte Natur Trägerin entweder einer unbeschränkten, unendlichen Kraft sein oder aber Kraft der eigenen konstitutiven Prinzipien endlich, als Trägerin der genannten Kraft aber unendlich sein: Beide Fälle schließen einen Widerspruch in sich. — Die Tätigkeitsweise der Instrumentalursachen erfordert einerseits eine potentia passiva, auf welche sie wenigstens disponierend einzuwirken haben, was bei der Schöpfung als von solchen Potenzen unabhängigen Tätigkeit ausgeschlossen ist, anderseits aber treten sie als modifizierende Prinzipien der Kraftäußerung der Hauptursachen auf. Sollte also die unendliche Kraft des notwendigen Seins durch das Kontingente modifiziert werden, so könnte sie nur als eine endliche, beschränkte und eben deshalb an die passive Potenz gebundene Kraft aus letzterem hervortreten und infolgedessen würde sie zu jener

[1] „Ipsa igitur puritate sui esse, a finitis omnibus rebus secernitur Deus. Inde infertur primo, mundum nonnisi per creationem a Deo procedere potuisse; deinde virtutem creativam, qua per se primo attingitur ens in quantum ens, nec miraculose ulli finitae naturae esse communicabilem; nullum denique creatum agens in esse cuiuscumque effectus influere, nisi motione accepta a prima causa."

unabhängigen Tätigkeit, die wir Schöpfung nennen, einfachhin ungeeignet sein.

Aus der gleichen Beschränktheit des kontingenten Seins leitet der hl. Thomas die eigene Tätigkeitsweise der Geschöpfe ab. Die Aktivität muß der Natur proportioniert sein. Besitzt das kontingente Wesen ein beschränktes, abhängiges Sein, so muß auch seine Tätigkeit als eine beschränkte und abhängige angesehen werden, d. h. der unmittelbare Einfluß des notwendigen Seins muß in allen Kraftäußerungen der kontingenten Natur zum Ausdruck kommen.

Wollen wir nämlich kraft des Kausalitätsprinzips den Seinsgehalt der Wirkung auf entsprechende proportionierte Ursachen zurückführen, so müssen wir vor allem den Grund des Esse im Sinne einer das ganze Wesen und alle Realitäten der Wirkung durchdringenden Aktuation in einer Ursache suchen, die mit dem kontingenten Sein nicht zusammenfällt. Denn letzteres besitzt das Esse nicht als einen zu seiner Wesenheit gehörigen Akt, infolgedessen nicht als Tätigkeitsprinzip, sondern als bloße Vorbedingung der Aktivität. Weil aber erfahrungsgemäß die Wirkung aus der zweiten Ursache als eine einheitliche Realität hervorgeht, muß sie auch bei Hervorbringung des erwähnten Aktes mitwirken, nicht zwar in eigener Kraft, sondern in Kraft der ersten Ursache: motione accepta a prima causa. „Ipsum esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus. . . Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis[1].“

Aber auch jene Elemente vermag das beschränkte und aus Potenz und Akt bestehende Seiende aus eigener Kraft und unabhängig vom notwendigen Sein nicht zu bewirken, die sonst seinen Fähigkeiten proportioniert erscheinen. Die Herrschaft der Potentialität muß sich auch in dieser Beziehung zeigen: das kontingente Sein vermag sich die applicatio, die motio ad agendum nicht zu geben, denn sonst müßte es ein movens non motum, ein actus purus sein. „Quia nulla res per seipsam movet vel agit, nisi sit movens non motum, tertio modo dicitur una res esse causa actionis

[1] De Pot. qu. 3. a. 7. c.

alterius inquantum movet eam ad agendum; in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae, sed applicatio virtutis ad actionem[1]." Nach dem hl. Thomas ist also das kontingente Sein wahrhaft tätig; seine Tätigkeit ist aber eine vollends abhängige und vom Einfluß des actus purissimus so sehr durchsetzte Aktivität, daß sowohl das Sein der Wirkung wie auch alle Modalitäten derselben vom actus purus mehr abhängig sind, als vom actus impurus — vom Sein, welches aus Akt und Potenz zusammengesetzt ist. „Si consideremus virtutem, qua fit actio, sic virtus superioris causae erit immediatior effectui, quam virtus inferioris; nam virtus inferior non coniungitur effectui, nisi per virtutem superioris[2]."

Der nähere Standpunkt des hl. Thomas über das Verhältnis der geschöpflichen Wirksamkeit zum Einfluß Gottes ist gut bekannt und auf Grund einer wirklich exakten und das ganze System des Heiligen beachtenden Exegese ist es noch niemand gelungen, eine nichtthomistische Stellung bei ihm auch nur halbwegs glaublich zu machen. Hält man seine Prinzipien über den Akt und die Potenz vor Augen und betrachtet man dieselben nicht für ein einleitendes, isoliertes und nur für den Schulgebrauch bestimmtes Kapitel der Metaphysik, so kann man auch nicht anders denken, als Thomas gedacht hat. Ohne eine reale Zusammensetzung aus Akt und Potenz — Wesenheit und Dasein — müßte das kontingente Sein für einen actus purus angesehen werden — betont der hl. Thomas in jeder Quästion aller seiner Werke. Ohne eine motio, applicatio, eductio de potentia in actum von seiten des notwendigen Seins müßte der actus impurus ein movens non motum, actus purus, also in der Tätigkeit und folglich auch im Sein unabhängiges Wesen sein — sagt er bei der Besprechung der einschlägigen Frage. Größere Klarheit können wir von ihm nicht verlangen und wenn man ihm trotzdem noch gegenteilige Meinungen imputieren will, so ist es ein Zeichen, daß man mit ihm und mit seinen Grundprinzipien nicht einverstanden ist. In diesem Fall ist es jedoch überflüssig, ihn als Patron in Anspruch zu nehmen. Die katholische Lehre duldet ja noch eine andere Auffassung in diesem Punkt. Man schließe sich ihr an, wenn es einem besser zusagt, und reformiere

[1] Ib. — [2] Ib.

auch die Metaphysik dementsprechend, den hl. Thomas aber lasse man nicht solche Lehren verteidigen, die in seinem System Widersprüche und logische Unmöglichkeiten bedeuten!

* * *

Die Thesen der Studienkongregation stellen wahrhaftig die Grundfesten des Thomismus dar. Im einzelnen betrachtet mögen sie bloß für diesen oder jenen Teil der Philosophie Bedeutung haben, aber im Zusammenhange repräsentieren sie das Skelett eines großartigen Systems und wir können keine einzige These ohne beträchtlichen Schaden, ja ohne den Ruin des Systems aufgeben. Nehmen wir eine einzige hinweg, so entsteht eine Lücke, die nicht einen bloßen Schönheitsfehler, sondern auch für unsere gesamte Weltanschauung einen unersetzlichen Schaden bedeutet.

Das vereinigende Element aller Thesen ist die Lehre von Potenz und Akt, die in einer konkreten Gestalt als Forderung oder Ausschluß einer realen Zusammensetzung aus Wesenheit und Dasein die ganze metaphysische Forschung beherrscht, ihr eine Einheitlichkeit verleiht, in weiteren näher bestimmten Formen aber für die einzelnen Teile und Unterabteilungen der Philosophie synthetische Gesichtspunkte bietet. Philosophieren können wir vielleicht auch ohne diese Lehre — wie dies die Versuche der modernen Philosophie bekunden —, aber eine widerspruchslose, solide und einheitliche Weltanschauung, namentlich eine thomistische zu geben, vermögen wir ohne sie in keiner Weise.

---

# DE NATURA INSPIRATIONIS S. SCRIPTURAE

Scripsit FR. INNOCENTIUS M. IÁCOME, O. P.

## PROOEMIUM

De inspiratione Sacrarum Litterarum non catholici modo, sed protestantes quoque copiose disseruerunt. Quorum variis opinionibus praetermissis, in catholicorum solummodo regione consistere nobis est in animo; apud quos quidem mos fere viguit huius modi disquisitionem bifariam dividendi, priorem quaestionem existentiam inspirationis vocant, alteram autem essentiam seu naturam. Sed nos Scripturarum in-

spirationem existere ultro admittimus, tanquam stabile et fixum fidei catholicae dogma; quod quidem est fundamentum, quo tota nostra disputatio nitetur de inspirationis natura, quam unam excutere volumus.

Iam vero in tota Sacrarum Litterarum scientia quaestio haec omnium est proculdubio praestantissima, cum praecipuus sit et Hermeneuticae et Exegesis fons; quandoquidem inspiratio, ut ait P. Lagrange, commune est dogma, totam prorsus complectens Scripturam[1]. Fatendum nihilominus hanc rem nequaquam ante Concilium Tridentinum exquisite explanatam fuisse. Unde merito de quaestionibus circa S. Scripturam P. Zanecchia ait eas minime esse omnes novas, et adiungit: „una tamen invenitur, ipsaque fundamentalis, cuius nullum fere vestigium ante saeculum XVI occurrit, et quae parum agitari cepit anno 1585, magis post concilium Vaticanum, et maxime post encyclicas Litteras *Providentissimus Deus* Leonis Papae XIII, quaestio nempe de divina inspiratione sacrarum Scripturarum[2]."

Etsi catholici, uno ore necessitatem divini supernaturalisque influxus omnes fatentur, alii tamen aliis finibus vim inspirationis circumdant. Hinc proseminatae sunt familiae inter se dissentientes, quarum altera sententiae favet D. Thomae, altera vero Lessii et Franzelini. Nos quidem certe de re theologica magni momenti, de inspirationis nimirum natura, quoad facultas feret, sciscitaturi, theologorum omni laude cumulatum principem ducemque praestantissimum D. Thomam ultro sequemur; quandoquidem persuasum habemus Angelici Doctoris sententiam in re tam abdita esse contraria multo tutiorem, imo unicam, quae in hominis maxime secretos motus, qui sunt e supernaturali Dei afflatu, nos introducere queat; nec ullam aliam adeo apte ea omnia conglutinare ad artemque redigere, quae circa inspirationis naturam traditio catholica docet.

Ducimus autem universam materiam esse in partes tribuendam tres, quas disputatio de inspirationis nominibus antecedat oportet. Primo igitur doctrinam, quae ex fontibus fluit, hauriemus; deinde vim exponemus causae principalis et instrumentalis, quia S. Thomas omnia quae ex fontibus

[1] La Méthode historique, p. 72.
[2] Divina inspiratio S. Scripturarum. Prolog, p. VI et VII.

sumuntur, principio uno complectente doctrinam omnem causae principalis instrumentalisque constringit; denique quomodo inspirationi congruat ratio agentis principalis et instrumenti explicabimus.

### De inspirationis nomine

1. Ab inspiratione spiritus furoris eius: מִנִּשְׁמַת רוּחַ אַפּוֹ (II Sam. XXII, 16). — Inspirationis vox in Sanctis Libris reperitur eaque utuntur SS. Patres et Theologi. Sed quid huic voci subiicitur? Quae quidem quaestio cum commentationi nostrae aliquid afferre luminis videatur, de illa aliquantum disserere, proposuimus. A Sancta Scriptura autem capiamus exordium, in qua nomen inspirationis quater invenitur, ter quidem in Veteri Testamento, semel in Novo; verbum autem inspirare ter in Veteri et bis in Novo legitur.

Primum igitur de carmine in II Sam. XXII scripto, quod est idem Psalmus XVII (Hebr. XVIII) agamus. In eo Psalmista, angore acerbo excruciatus, opem a Iahve petit. A versu autem 8 usque ad 16 splendida quaedam, ut graeco vocabulo utamur, theophania, describitur, qua in extrema legitur: מִנִּשְׁמַת רוּחַ אַפּוֹ. Sed אַף in II Sam. instruitur pronomine ו, cum tamen in Psalmo ךָ legatur. Hunc modum censet P. Dhorme esse proprium et exclamationem designare quandam[1]; attamen ille forte est magis ad verborum ambitum accommodatus: est enim de Iahve, non vero cum eo sermo in tota oratione. Iam nunc quid verba proposita significent videamus. נְשָׁמָה in II Sam. XXII, 16 (Ps. XVII) solum voce inspirationis redditur, aliis vero in locis nominibus spiraculi[2], flatus[3], halitus[4], flantis[5], spiritus[6], animae[7], spiramenti[8]; ter, etsi vocabulo omnino proprio non convertatur, in sententia tamen includitur[9];

[1] Confer P. Dhorme O. P.: Les Livres de Samuel, l. c.
[2] Gen. II, 7; VII, 22; Prov. XX, 27; Iob XXXIII, 4.
[3] Is. XXX, 33; XLII, 5; LVII, 16; Iob XXVII, 3.
[4] I Reg. XVII, 17. Dan. X, 17; Iob XXVII, 3.
[5] Iob IV, 9; XXXVII, 10.
[6] Is. II, 22; Ps. CL, 6.
[7] I Reg. XV, 29.
[8] Iob XXVI, 4.
[9] Deut. XX, 16; Ios. X, 40; XI, 11.

semel denique omittitur in Vulgata[1]. Significat autem נְשָׁמָה in II Sam. XXII, 16 (Ps. XVII), in libro Iob IV, 9 et apud Isaiam XXX, 33 iram, quae Iudaeorum opinione, ardor sive aestus est quidam; unde irae nomina: חֵמָה, aestus, praecipue irae aestus (a יָחַם, caluit); עִיר (a עִיר fervere, aestuare), aestus irae; זָעַף iratus est (quod a spumando vel a flagrando ducitur[2]); חָרָה, arsit, exarsit, iratus est; ira etiam foras erumpit, quam ob rem עֶבְרָה, effusio irae (a עָבַר, transiit); atque ex anhelitu seu narium flatu cognoscitur, hac de causa אַף designat nasum, iram; רוּחַ, spiritum, flatum, narium spiritum, iram; נְשָׁמָה, halitum, spiritum, iram. Saepe autem Scriptura de ira Dei loquitur[3], imo haec est ira hominum acerbior, propterea cum igne comparatur[4]; sed in II Sam. XXII, 16 (Ps. XVII), quamquam ira satis solis vocabulis נְשָׁמָה[5], aut רוּחַ[6], aut אַף[7], aut etiam רוּחַ אַפּוֹ[8] declararetur; tamen coniunctione omnium illorum, quod in tota Scriptura evenit semel, ira Dei concinne amplificatur: „ab inspiratione spiritus furoris eius“, qua „et apparuerunt effusiones maris, et revelata sunt fundamenta orbis“. Nec vero cuique ira Dei, de qua Sancti disserunt Libri, admirationem moveat; haec enim non perturbationem animi significat, sed poenam, opinione D. Thomae, qua Deus impium mulctat[9].

2. „Et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae: וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים“ (Gen. II, 7). — Hoc pacto vita homini tradita more Iudaeorum pulchre describitur. Nam vita secundum Iudaeos narium significatur flatu, ut

[1] Ios. XI, 44.
[2] Cf. Guil. Gesenius, Lexicon Hebraicum.
[3] Cf. Deut. XXXII, 21, 22; II Reg. XXII, 8, 9; Iob XXXVI, 13; Thren. II, 4 etc.
[4] Cf. Deut. XXXII, 22; Ier. IV, 4; XV, 14; Ezech. XXII, 21.
[5] Cf. Iob IV, 9.
[6] Cf. Is. XXX, 28.
[7] Cf. Deut. XXXII, 22; Iob XXXVI, 13.
[8] Cf. Iob IV, 9.
[9] Sum. Theol. I. q. 3, a. 2, ad 3.

apud Isaiam II, 22: „Quiescite ergo ab homine, cuius spiritus in naribus eius est[1].“ Ex quo efficitur animam appellari non solum nomine נֶפֶשׁ, quod halitum etiam aliquando designat, verum etiam vocibus רוּחַ[2], נְשָׁמָה[3], quae imprimis et spiritum et flatum significant. Verbum autem נָפַח primum actionem hominis ignem accendentis indicat[4], deinde vero translatione alia[5]. Cum igitur scriptor sacer primi hominis vitam describit, utitur verbis בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים, id est, „in naribus eius halitum vitae“, quod quidem a Deo est emanatum וַיִּפַּח. Ex quo ortus est modus vitam designandi, qui apud Iob XXVII, 13 reperitur: „spiritus seu Dei halitus in naso meo, וְרוּחַ אֱלוֹהַּ בְּאַפִּי“.

In Sap. XV, 11 exstat etiam verbum inspirare: „quoniam ignoravit qui se finxit et qui inspiravit illi animam“; quod ad Gen. II, 7 refertur.

3. „Inspiratio Omnipotentis dat intelligentiam“ (Iob XXXII, 8). — Versus autem totus est sic:

| | |
|---|---|
| „אָכֵן רוּחַ־הִיא בֶאֱנוֹשׁ | „Sed ut video, spiritus est in hominibus, |
| וְנִשְׁמַת שַׁדַּי תְּבִינֵם | et inspiratio Omnipotentis dat intelligentiam.“ |

Primum stichon mendosum accepimus; quid enim vox הִיא sonat? Bickell putat non הִיא sed אֵל legendum. Budde autem הִיא cum חָכְמָה superioris versus dicit cohaerere, et intelligi arbitratur, ac si spiritus Dei esset in homine sapientia. Duhm vero sic emendat: תָּאִיר אֱנוֹשׁ vel potius אֲנָשִׁים, ut in Ps. CXVIII (Hebr. CXIX), v. 130, quod nihil aliud esset nisi Dei spiritum homines illuminare[6]. Sententiae tamen Bickell assentiendum videtur, nam parallelismus verbi

[1] Cf. etiam Gen. VII, 2 hebraice; Iob XXVII, 3 hebraice.
[2] Cf. Iob XXVII, 3; Eccl. III, 19; XII, 7.
[3] Cf. Iob XXVII, 3. — Vivens, Cf. Deut. XX, 16; Ios. XI, 11, 14; I Reg. XV, 29.
[4] Cf. Is. LIV, 16; Malach. I, 13.
[5] Cf. Ezech. XXXVII, 9.
[6] Cf. Bernh. Duhm: Das Buch Job.

אֵל sive אֱלוֹהַּ cum שַׁדַּי est in libro Iob frequens[1], imo in XXIII, 4 legitur idem parallelismus, רוּחַ אֵל et נִשְׁמַת שַׁדַּי. Symmachus quoque, cum graece interpretatur, a Bickell non dissentit. Sic igitur huius distichi parallelismus est syntheticus, in quo alterum membrum primum complet[2], in utroque enim sticho ostenditur Dei spiritum hominibus dare sapientiam; sed in uno id sine terminis traditur, in altero autem circumscribitur certis finibus. Praeterea spiritus intelligentiae de quo Eliu disserit, tamquam singulare donum est putandus.

4. „Sapientia filiis suis vitam inspirat: *Ἡ σοφία υἱοὺς ἑαυτῇ ἀνύψωσεν* (Eccli. IV, 12). — Hebraice vero: חָכְמוֹת לִמְּדָה בָנֶיהָ[3]. Cum hebraice tum graece sapientia filios suos instituit, docet atque sana imbuit disciplina; idemque sed quodam poetico modo in Vulgata legitur; sapientia enim rebus hominum, poetarum licentia ornata, discipulis suis semen sapientis honestaeque vitae largitur.

5. Verba *inspiratio* et *inspirare* in Novo Testamento. — Voce inspirationis, quae in Novo Testamento est *ἅπαξ λεγόμενον*, S. Paulus, cum verba Athenis in medio Areopagi fecit, usus est ad divinam ostendendam maiestatem: „*αὐτὸς διδοὺς πᾶσι ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα*: Cum ipse det omnibus vitam et inspirationem et omnia“ (Act. XVII, 25). Verbum autem *πνοή*, quod hoc loco inspiratione exprimitur, non reperitur in Novo Testamento nisi in Act. II, 2, ac ventum significat, sed in Veteri significat vitam (Cf. I Reg. XV, 29; Ps. CL, 6), quod etiam in loco nunc disputato accidere videtur. Nam *ζωὴ καὶ πνοή* more Hebraeorum vitam ostendunt: נִשְׁמַת חַיִּים (Gen. II, 7), רוּחַ חַיִּים (Gen. VII, 15), נִשְׁמַת רוּחַ חַיִּים (Gen. VII, 22); in

[1] אֵל parall. cum שַׁדַּי, Iob XV, 25; XXII, 17; XXIII, 16; XXVII, 2, 11, 13; XXXIII, 4; XXXIV, 10, 12; XXXV, 13. — אֱלוֹהַּ parall. cum שַׁדַּי, V, 15; XXXI, 2. — שַׁדַּי parall. cum אֵל, XXXIII, 3. — שַׁדַּי parall. cum אֱלוֹהַּ, XXII, 26; XXVII, 10.

[2] Cf. V. Zapletal O. P.: De Poesie Hebraeorum. Friburgi, Helv., 1909; p. 26.

[3] Norbertus Peters: Liber Iesu filii Sirach sive Ecclesiasticus hebraice. Friburgi, Brisg., 1905; l. c.

LXX πνοὴ ζωῆς (Gen. II, 7; VII, 22); cum vero in Actibus Apostolorum tot sint ad Hebraeorum consuetudinem dicta, quorum E. Iacquier, praeter ea quae ex Veteri Testamento afferuntur, dicit 140 exstare[1], iure existimari potest ζωὴ καὶ πνοή secundum consuetudinem loquendi Hebraeorum vitam solam exprimere. Cui quoque sententiae A. Camerlynck assentitur: „ξωὴν καὶ πνοὴν: hendiadis pro πνοὴν ζωῆς, spiritum vitalem, i. e. simpliciter vitam[2]."

Verbum autem inspirare bis in Novo Testamento reperitur, in locis, qui quaestionem de inspiratione Scripturarum Divinarum plurimum illustrant: „Omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum..." (II Tim. III, 16). „Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines" (II Pet. II, 21). Sed de his copiose alias.

6. Conclusio ex inquisitione nominis inspirationis in S. Scriptura. — Cum verbum *inspiratio* tum *inspirare* in Vulgata actiones Dei, quae a Theologis ad extra dicuntur designant, illas scilicet quibus poena sceleratus a Deo mulctatur (II Sam. XXII, 16; Ps. XVII), et Deus homini tradit sive corporum vitam (Gen. II, 7; Sap. XV, 11; Act. XVII, 25), sive morum (Eccl. IV, 12), ac prudentibus sapientiam impertit (Iob XXXVII, 8), inspirat denique Sanctas Scripturas (II Tim. III, 16; II Pet. II, 21).

7. Inspirationis nomen apud SS. Patres. — Pulcherrimis ac paene innumerabilibus nominibus SS. Patres et Scriptores ecclesiastici actionem, qua Deus in scriptores influit sacros, nuncupant. Sed ne longi simus, pauca tantum placet specimina proferre. Psalmistae ex divini Spiritus *operatione* (ἐνεργείας) conscripserunt[3]; gratia Spiritus Sancti *movet* (κινοῦσα) animas Evangelistarum; divino Spiritu *afflati* (ἐνηχούμενοι) prophetae locuti sunt[4]; omnis propheticus sermo ex divini Spiritus *instinctu* est profectus[5];

[1] E. Jacquier: Hist. des Liv. du N. Test. Paris, 1912; Tom. III, p. 18.
[2] A. Camerlynck: Comm. in Act. Apostolorum, Edit. 6a. Brugis, 1910; l. c.
[3] Theodoretus Cyrensis, M. G. 80, 861. — Loci SS. Patrum sunt secundum Patrologiam a Migne edita allati; utemurque littera M (Migne) et G cum sermo erit de aliquo Patre graeco; si vero de Latino, L littera; primus numerus volumen indicat, alter vero columnam.
[4] S. Ioan. Chrysost., M. G. 51, 53; 53, 175.
[5] S. Hilarius Pictav., M. L. 9, 792.

Spiritus Sanctus *impulit* (*ἐφθέγγετο ἐκ Πνεύματος ἁγίου*) veros prophetas ad nuntiandum[1]; verus propheta *illuminatus* a Spiritu (*φωτιζόμενον ἀπὸ τοῦ Πνεύματος*) ordinate loquitur[2]; Spiritus Sanctus prophetis *suggerit* (*ὑπηχῶν*) omnem prophetiam sermonemquem[3]; salutares autem fontes appellamus sanctos prophetas, evangelistas et apostolos: hi enim salutari coelitusque hausta doctrina mundum hunc irrigant, Spiritu Sancto *imbuti* (*χορηγοῦντος αὐτοῖς τοῦ ἁγίου Πνεύματος*)[4]; evangelistae divino Spiritu ubertatem dictorum rerumque omnium *ministrante* sine ullo molimine complerunt[5]; Spiritus Sanctus *scripsit* qui scribenda *dictavit*[6]; omnis Scriptura est a Spiritu Sancto *conscripta* (*συγγραφεῖσα παρὰ τοῦ Πνεύματος*)[7]. Eadem nomina, sive illis paria, a posterioribus Ecclesiae scriptoribus usurpantur; sic exempli gratia Beda de S. Luca dicit: „Spiritu Sancto *instigante* sibi quoque visum significat"[8]; de S. Ioanne, „instructus revelatione coelesti ac Spiritus Sancti gratia *inebriatus*"[9]; de prophetis, „quae Spiritu *illustrati* didicerant ea sola dicebant"[10]. Rabanus Maurus quoque dicit: „Ipse (Spiritus Sanctus) *scripsit*, qui per prophetas suos scribenda dictavit[11]." Atque Hugo a S. Victore, Scriptura divina „per Spiritum Sanctum *aspirata est*"; scriptores sacri „Spiritu Dei locuti sunt"[12]. In Concilio Tridentino quoque legitur: „in libris scriptis... Spiritu Sancto *dictante*[13]." Nostris quoque temporibus hi dicendi modi sunt adhuc in usu quotidiano collocati; sic, in Encyclica „Providentissimus Deus" dicitur „(Libri sacri) Spiritu Sancto *dictante* conscripti sunt"; „libros divino aeque esse *afflatu*, Deumque ipsum per sacros auctores elocutum"[14]. „Conscripta divino Spiritu *afflante* volumina"[15]. — Verbum autem *inspiratio* non est alienum a SS. Patrum scriptis. Inspirationis enim vox, graece *ἐπίπνοια*, etsi raro adhibeatur primis saeculis, aliquando ta-

[1] S. Epiphanius, M. G. 41, 860. — [2] S. Ioan. Damascen., M. G. 95, 664. — [3] Gregorius Thaumaturgus, M. G. 10, 1093. — [4] S. Cyrill. Alexandr., M. G. 76, 1338. — [5] S. Ambrosius, M. L. 15, 1614. — [6] S. Gregorius M., M. L. 75, 517. — [7] S. Basilius M., M. G. 93, 73. — [8] M. L. 92, 308. — [9] M. L. 92, 637. — [10] M. L. 93, 73. — [11] M. L. 107, 367. — [12] M. L. 175, 10. — [13] Sess. IV, 8 aprilis 1546.

[14] Cf. A. Camerlynck: Comp. Introduct. general. in S. Script. Pars prior. Brugis, 1911; p. 23 et 24. — nr. 31 et 33.

[15] Epistola Leonis XIII ad Ministr. Gen. O. Min. (25 nov. 1898). Ibid. p. 49.

men invenitur[1]; sed inde a saeculo III Patres, scholae praesertim Alexandrinae ϑεόπνευστος Pauli saepe afferunt[2], quod latine nomine „divinitus inspirata“ fuit expressum, deinceps autem vocabula inspirator, inspiratus, inspiratio Patribus Latinis occurrebant. Sic iudicio S. Gregorii M. Deus est inspirator: „Ipse scripsit, qui in illius opere *inspirator* extitit“[3]. S. Augustinus autem scriptorem sacrum dicit esse inspiratum, de Ioanne enim „et quidem *inspiratus* a Deo, ait, sed tamen homo. Quia *inspiratus* dixit aliquid: si non inspiratus esset dixisset nihil“[4]. Hieronymus vero Scripturam esse censet inspiratam: „Non adeo me hebetis fuisse cordis... ut aliquid de dominicis verbis aut corrigendum putaverit aut non divinitus *inspiratum*“[5]. Neque ipsamet vox inspirationis est Patribus ignota, ita S. Augustinus contra illos qui veritatis narratoribus leges imponere superbe volebant, „dignetur ergo, ait, consilio Marci evangelistae superari consilium suum, qui eo loco id ponendum iudicavit, quo loco *divina inspiratione* suggestum est“[6].

8. Quid sonet vox inspirationis? — Multa alia, praeter ea quae iam vidimus, voci inspirationis subiiciuntur. Imprimis divinum quendam poetarum afflatum ipsa ostendit[7]; universe autem „inspiratio significat quamdam motionem ab exteriori“[8]. Sed haec motio, ut in nomine ipso continetur, crassitudine vacat, ac spiritui ad similitudinem propius accedit. Quia vero Deus mirabili quodam modo et nullo interveniente in naturam intimam hominis pervenit et mentem arbitrio suo movet, idcirco iure inspiratio motionem praecipue Dei hominem divinitus impellentem, notat.

---

[1] Cf. Vigouroux: Manuel Biblique. Paris, 1899. Tom. I, p. 53. Specimina autem quae solent afferri sunt: Ioseph. contr. Apionem, Lib. I, 7. Cohort. ad Graecos, nr. 12. Cf. Chauvin: L'inspiration des div. Écritures, p. 2, quem Calmes affert in opere „Qu'est-ce l'Écrit. Sainte“, p. 7.

[2] Cf. Clemens Alexandr., M. G. 8, 200. Origenes, M. G. 12, 1081. S. Basilius M., M. G. 29, 209. S. Gregor. Nyssen. 45, 741. S. Cyrill. Alexandr., M. G. 70, 656. S. Ambrosius, M. L. 16, 837. S. Ioann. Chrysost., M. G. 55, 57 etc.

[3] M. L. 75, 517. — [4] M. L. 35, 1379. — [5] M. L. 22, 431. — [6] M. L. 34, 1187.

[7] Virgilius de Sybilla sic ait, Aeneidos, Lib. VI, versibus 11 et 12:

„magnam cui mentem animumque
Delius inspirat vates, operitque futura“.

[8] Sum. Theol. I, II, q. 68, a. 1.

Hac ratione loquuntur de inspiratione Concilia, Theologi et Canonistae. Nostra autem aetate sic consuetudo designandi voce inspirationis Scripturarum inspirationem viguit, ut per se solum nomen inspirationis menti offerat impulsum divinum, quo Libri Sancti conscripti sunt.

9. Notio, quae ex inspirationis nomine defluit. — Iam ex dictis colligi licet Sacrarum Scripturarum inspirationem esse Dei motionem longe excedentem naturam, quaeque in hominem recipitur atque eo spectat, ut Divini Libri scribantur.

## PARS PRIMA

### De Fontibus

1. Varii fontes. — Loci ex quibus argumenta ducuntur ad naturam inspirationis declarandam sunt: primum bipartita causa efficiens, Deus scilicet qui scriptorem afflat sacrum atque ipse scriptor; dein effectus actionis Dei et hominis, sacrum nempe volumen.

### Primus Fons Deus

2. Loci quibus primus exstat fons. — Inspiratio sive actionem Dei significat, ac tunc nomen inspirationis activae obtinet; sive ab homine recipitur, et sic passiva dicitur. Si vero acies ingenii hominum tam acris esset, ut actionem Dei plane cerneret, inspiratio activa nobis cognita omnino esset. At in terris divinam penitus dispicere actionem, quae re ipsa idem est atque divina essentia, mens hominis non valet; sed huic tamen in Patria per beatificam visionem cum essentia Dei tum eius actio patefiet; ibi Scripturarum inspiratio, pulsa caligine, erit sane palam. Quo vero homo, duce ratione, non pervenit, illuc accedit divina revelatione illustratus, quae nonnulla de inspirationis natura menti declarat humanae. Quam ob rem ex revelationis fontibus doctrinam licet inspirationis haurire. Primo quidem ex Iudaeorum commentariis, quippe qui Sacrorum Librorum iam inde ab initio sunt possesores ac divinae revelationis testes putantur fideles. Deinde ex Sacra Scriptura, quatenus est Dei verbum. Postremo ex divina Traditione, quae in Patrum scriptis Ecclesiaeque monumentis exstat.

## I. De inspiratione secundum Iudaeos

3. Prologus. — Non est in praesentia opus inspirationis contexere historiam: sufficit doctrinam ex historia fluentem undique colligere. Iudaeorum quidem sententia ex Veteri et Novo Testamento, ex libris talmudicis atque ex Philonis Flaviique losephi libris petenda est[1]. Summatim igitur proponamus collecta.

4. Scriptor humanus. — In Mischna, libro 4°, tractatu 3°. Baba bathra argumentum talmudicum non mediocre reperitur, in quo nonnulli enumerantur scriptores: Moyses scilicet, Iosue, Samuel, David, Ieremias, Ezechias, viri magnae synagogae Esdras et Nehemias[2]. Philo etiam censet Sacrorum scriptores Librorum fuisse prophetas[3]. Ac Iosepho ex 22 libris esse 5 a Moyse exarati et 13 ab aliis prophetis videntur, 4 autem reliquos nemini assignat[4].

5. Actio divina. — A Spiritu Sancto, Talmudistarum opinione, profectae sunt Litterae Sacrae[5]. Philo quoque dicit oracula, per os prophetarum, Patrem omnium edidisse; atque Ieremiam valde inspiratum, ex Dei persona loquentem, oraculum dixisse. Historiam vero scribendi facultatem tribuit Iosephus solum prophetis: „qui remotissima et antiquissima ex divina inspiratione didicerunt". Quod si ex eis cognitio quaeratur subtilior, inter se reperiuntur dissentientes; ita, inspirationis gradus talmudistae secundum praestantiam in תּוֹרָה (Thoram), נְבִאִים (Nebiim) et כְּתוּבִים (Chetubim) dispertiunt; Philo autem quatuor gradus extasium prophetiaeque undecim Maimonides (1135—1204) instituit[6]. Alia de Iudaeorum consilio in IV libro Esdrae, cap. XIV, legere licet.

6. Liber Sacer. — Multa sunt et clara argumenta, quae Iudaeos suscepisse ut a coelo libros Veteris Testamenti emanatos ostendunt. Etenim ad latus arcae iacuerunt Divini Libri[7]; Israelis rex a Sacerdote legis exemplar acci-

---

[1] Caetera (historiae) cf. apud Dausch: Die Schriftinspiration, p. 19—27; et apud P. Pesch: De inspiratione S. Script., nr. 10—33.

[2] Cf. Cornely: Introductio. Parisiis, 1894. Vol. I, p. 47.

[3] Hoc et alia Philonis inveniri possunt apud P. Pesch, nr. 12—18.

[4] Verba Iosephi in omnibus fere studentium libris sunt transcripta.

[5] De talmudistarum doctrina cf. P. Pesch, nr. 10.

[6] Cf. Ibid. nr. 27.

[7] Cf. Deut. XXXI, 26 et I Sam. X, 25.

pere idque studiose evolvere debuit[1]; Iudaeique libro Legis invento magno opere sunt commoti[2], pugnaturi vero prius lectione Sacrorum Librorum concitabantur, quam in aciem irruerent[3], cum denique aegritudinibus cruciabantur, se ipsos per Sanctos consolabantur Libros[4]. Milites autem Antiochi acerbius in Iudaeos invehentes „libros legis combusserunt igni, scindentes eos, et apud quemcumque inveniebantur libri testamenti Domini... secundum edictum regis trucidabant eum“[5]. Omnibus vero tam nota erat auctoritas Sacrarum Litterarum, ut non Iudaei modo, sed Iesus ipse argumenta tamquam e fonte sancto et divino saepe ex Scriptura sumpserunt[6]; item in Evangelii praedicatione, ut docerent Iudaeos ac moverent, ad Scripturarum locos confugiunt Apostoli[7]. Talmudistae autem contactu sacri codicis tamquam rei divinae manus inquinari existimarunt; sicut et omnis doctrinae initium et normam a Sacris Litteris repetendam esse volunt variisque illas sensibus abundare. Neque Philonem illa sensuum copia fugit, eumque Scripturam venerari apparet ex nominibus, quibus Sanctos Libros appellat. Card. Franzelin „Philo in usu continuo, ait, et amplissimo sacrorum librorum qui est in eius operibus, indiscriminatim sive ad omnes sive ad singulos appellat ut ad *Scripturas sacras, libros sacros, sacrum sermonem, sacratissimam litteram, propheticum sermonem, prophetica dicta, oraculum, dicta sanctius edita, eloquium Dei ἱερας γραφας, ἱερας βιβλους, ἱερον λογον, ἱερωτατον γραμμα, προφητικον λογον, προφητικα ῥηματα, χρησμον, το χρησθεν, τα ἱεροφαντησθεντα, λογιον του θεου*“. De Iosepho quoque dicit: „Eodem modo Iosephus appellat *sacros libros, illos sacrarum Scripturarum libros, sacras litteras ἱερας βιβλους, τας των ἱερων γραφων βιβλους, ἱερα γραμματα*[8].“ Sed huius egregia et nemini inaudita illa est vox: „Cum enim tot saecula iam praeterierint, nemo ausus est quidquam eis addere neque demere neque mutare, sed omnibus Iudaeis inde a prima pueritia statim innatum est credere ea Dei praecepta esse, et iis adhaerere et si opus est, pro iis libenter mori.“

7. Conclusio ex Iudaeorum doctrinae investigatione. — Litteras igitur sanctas auctore Deo ab

[1] Deut. XVII, 18. — [2] II Reg. XXII, 8, seq. — [3] I Mach. III, 48 et II Mach. VIII, 23. — [4] I Mach. XII, 9. — [5] I Mach. I, 59, 60. — [6] Cf. Mt. XXII, 41; Ioan. V, 39; VI; X, 34. — [7] Cf. Act. II, 16; III, 18. Saepe apud Mt. et in Epist. ad Hebraeos. — [8] Tract. de Div. Tradit. et Scriptura, p. 327.

homine fuisse conscriptas eoque esse divinas, Iudaei certe docent; itaque vel firmissimum inspirationis naturae hoc pacto iecerunt fundamentum.

## II. De inspirationis natura ex S. Scriptura

8. Quid hoc in loco Scriptura comprehendat. — Res, quae in Sacris Libris continentur, cum sint Dei instinctu ab hominibus inspiratis, scriptae, participes sunt divinae auctoritatis. Sic igitur hoc loco res Scripturarum accepimus. Sed, quia orationes ab Apostolis Dei afflatu habitae, parem cum Scripturis habent dignitatem, ad hanc argumentorum sedem una cum verbis Christi referendas censemus. Nunc vero omnia paene sunt a Novo dumtaxat Testamento mutuanda, a Veteri autem iure est initium repetendum[1]. Ea vero quae ex quovis loco Scripturarum sumuntur, etsi de certa parte tantum dicantur, ut de universa Scriptura dicta, sunt hoc in loco intelligenda, eo quod nunc vim et naturam inspirationis tractamus.

9. Deus est Sacrae Scripturae auctor. — Deum enim loquentem verbis Scripturarum Sancti Libri inducunt[2], imo ipsa voce Scripturae Deus nuncupatur[3]. Deinde totum Novum Testamentum est verborum ac sententiarum Veteris plenum, sic Dauschi opinione, „Scriptura dixit“, „scriptum est“ quinquagies et centies fere in Novo Testamento reperiuntur[4]; et semper profecto tantam habent auctoritatem, quantam argumentum ex divino fonte ductum. Item Dominus noster et Apostoli res Librorum Sacrorum testificantur esse implendas[5], et omnia quidem nec res minutas praetermittendas[6]. Quae omnia satis superque ostendunt Deum re vera esse Divinae Scripturae auctorem.

---

[1] Id Dausch sic declarat: „Einen bestimmt formulierten Begriff von Schriftinspiration können wir aus dem Alten Testamente nicht herauslesen; wohl aber finden sich daselbst, wie sub Nr. 12 angedeutet, feste Grundelemente, welche zur Bildung eines Begriffes formuliert werden können.“ Die Schriftinspiration, p. 16.

[2] Cf. Hebr. I, 5, seq.; IV, 4, 7; X, 15.

[3] Gal. III, 8.

[4] Eodem loc. p. 28. Non est opus hac de re plura afferre, cum tot sint apud omnes scriptores; praecipue Cf. Ubaldi, Introduct. in S. Scripturam, vol. II, p. 56 et seq. Romae, 1886.

[5] Cf. Mt. XXIV, 15; XXVI, 24, 54; Luc. IV, 21; XVIII, 31; XXIV, 25, 26; Ioan. XIII, 18.

[6] Cf. Mt. V, 18; XXVI, 54, 56; Lc. XVI, 17; XXIV, 44; Ioan. X, 35; Act. I, 16; III, 18; XVII, 2, 3.

10. Scriptores inspirati sunt Dei instrumenta. — Etenim non suo arbitratu homines, sed mandato Dei Libros Sanctos scripserunt[1]. Quod vero illi sint tantum ministri, quibus utitur Deus, ad mandandam scriptis voluntatem suam, ex modo quo sententiae Scripturarum afferuntur, constat: „dictum est a Domino per Prophetam[2].“ Spiritus Sanctus dicit et praedicit per os David[3]. Deus praenuntiat ac loquitur in Scripturis per os Sanctorum seu Prophetarum[4].

11. De inspirationis terminis. — Iam in S. Scriptura videre possumus illius, quam extensionem inspirationis vocant, quamdam adumbrationem. Non enim modo universi Canonici Libri et quivis locus cuiusque Libri, omni discrimine remoto, sunt tamquam domicilia divinorum argumentorum; verum etiam talia argumenta non magis ex sententiis Scripturae ducuntur, quam ex singulis verbis[5], et ex iis quidem, quae ad grammatices, ut est verborum numerus, elementa pertinent[6].

12. Locus S. Pauli II Tim. III, 15, 16. — Nulla auctoritas Divinis in Litteris est praestantior illa S. Pauli clarissima, cum admonet Timotheum: „*καὶ ὅτι ἀπὸ βρέφους ἱερὰ γράμματα οἶδας, τὰ δυνάμενά σε σοφίσαι εἰς σωτηρίαν διὰ πίστεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν*... et quia ab infantia sacras litteras nosti, quae te possunt instruere ad salutem, per fidem, quae est in Christo Iesu. Omnis scriptura *divinitus inspirata* utilis est ad docendum“ etc. Latine autem paulo ab hoc differt, quod graece legitur. Et sane vocabulum inspirata, ut exstat in Vulgata, est appellatio nominis Scripturae, quae affirmatur esse „utilis ad docendum“; at graece et *θεόπνευστος* et *ὠφέλιμος*, ut convinctio *καὶ* ostendit, nominis *γραφή* sunt appellationes. Quam ob rem verbum *ἔστι*, quod suggerere oportet post *γραφή* est collocandum[7]. Probe

[1] Cf. Ex. XVII, 14; Is. VIII, 1; Ier. XXXVI, 1, seq.; Ez. XXIV, 2; Dan. XII, 4; Hab. II, 2; Apoc. I, 11, 19; XIX, 9.
[2] Cf. Mt. II, 15.
[3] Act. IV, 25; I, 16; Hebr. IV, 7.
[4] Act. III, 18; Rom. I, 2; Lc. I, 70; Act. III, 21.
[5] Mt. XXII, 32; Act. XIII, 34; I Cor. IX, 9; I Tim. V, 18; Hebr. VII, 2, 3; VIII, 8, 13; XII, 26, 27.
[6] Gal. III, 16.
[7] Cf. P. Th. Calmes: Qu'est-ce que l'Écrit. Sainte, p. 6 et seq. Ubi optime iste S. Pauli locus explicatur.

ergo legeretur: „omnis scriptura est divinitus inspirata et utilis ad docendum.“ Quod nemo fere inficiatur[1]; sed in huius loci interpretatione est de minimis rebus quaedam controversia. Videamus igitur primum quibus finibus *πᾶσα γραφή* contineatur. Deinde quid *θεόπνευστος* significet.

Et *πᾶσα γραφή* quidem aliis placet universe de tota Scriptura, quasi de corpore quodam, seu collective, ut dicunt, interpretari; aliis autem de singulis partibus quamquam exiguis, quod distributive vocant. Qui primam tenent sententiam, his rationibus eam confirmant: *α*) *πᾶσα γραφή* et *ἱερὰ γράμματα* versus 15 re unum sonant; sed *ἱερὰ γράμματα*, ut apparet ex verborum significatione contextuque orationis, totam Scripturam generatim complectitur; ergo *πᾶσα γραφή* quoque. *β*) Item „Scriptura est utilis ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in iustitia“; atqui muneribus huiusmodi membra Scripturarum singula fungi non possunt; agitur igitur non de partibus singillatim, sed de toto Scripturae corpore[2]. Alii autem in alteram sententiam has rationes afferunt: *α*) Vocabulum *πᾶσα* si *ἡ* caret, exprimit cuiusque totius partes nominatim. *β*) Atque *γραφή* non Libri Sacri generatim solum, sed unumquodque etiam appellatur membrorum, quod plures loci declarant: Mc. X, 10; XV, 28; Ioan. XIII, 18; XVII, 12; XIX, 36, 37; Act. I, 16; Rom. XI, 2; Iacob II, 23[3]. Quae tamen P. Calmes conatur refellere eo quod *α*) voce *πᾶς* summi auctores graeci et Litterarum Sacrarum scriptores

---

[1] Grotius, e. g. qui in verbis „scriptura divinitus inspirata“ tautologiam tantum videt. Grotius, Votum pro pace Ecclesiae. Cf. Calmes eodem loc.

[2] Cf. Calmes eod. loc.

[3] Sic sentiunt: Franciscus Schmid: De insp. Bibl. vi et ratione, p. 22, seq. — Dausch, loco commemorato, p. 30. — Crets: De div. Biblior. inspiratione, p. 78. — Chauvin, eodem loco, p. 118. — P. Brucker S. J.: Questioni d'oggi sulla Sta. Scrittura, p. 8; ubi sententiam E. Reuss affert. — Lamy: Introd. in S. Script., Mechliniae, 1901, p 22. — Ubaldo Ubaldi, loc. com., p. 67. — Card. Billot affert locum S. Pauli contra illos qui „plures seu libros seu librorum textus, dicunt esse canonicos per approbationem Ecclesiae“. De Insp. S. Script., p. 19 et 20. — H. Merkelbach: L'inspirat. des Div. Écritures; ubi ex sententio S. Pauli eruit: „Il est donc desormais *certain* que les moindres parties de la Bible, de simples détails comme ceux qui concernent le chien de Tobie, furent inspirés“, p. 14. — P. Pesch dicit: „*πᾶσα γραφή* potest absolute sumi collective ... Magis obvius est sensus distributivus“, loc. com. nr. 385.

utuntur, sicut et ὅλος, ad significandum totum non divisum. β) Et γραφή etiamsi in omnibus locis, praeter Ioan. XIX, 37 et II Petr. I, 20 cum ἡ iungatur, tamen γραφή sine ἡ singulas quoque sententias designat; ἡ igitur adsit vel non, nullum est argumentum. Sed probe Ubaldo Ubaldi: „Verum in huiusmodi, ait, grammatica subtilitate non est nimis insistendum ut Rich. Simonius observat." Franzelin item: „Parvi etiam refert, ait, ad rem praesentem utrum subiectum" omnis Scriptura „sumatur *collective* pro *tota Scriptura*, an *distributive*... Priori enim modo immediate tota collectio et proinde omnia in collectione comprehensa dicerentur inspirata, altero modo immediate affirmatur inspiratio (terminative nempe *inspiratum esse*) de omnibus et singulis quae habent nomen excellentiae Scriptura"[1]. Si velimus autem scire quae sit vera S. Pauli sententia, dicendum videtur illum sic de omni Scriptura cogitasse, ut de quodam corpore, utitur enim πᾶσα γραφή eadem significatione ac ἱερὰ γράμματα v. 15, cui certe Scriptura subiicitur universa; sed neque membra singillatim reiicit, cum tot Scripturae officia enumeret, quae ne intelligi quidem possunt, nisi de partibus dicantur.

De verbo autem θεόπνευστος haec habemus dicere. 1. De θεόπνευστος quidem notione. Quae nec ex LXX, in quo nusquam reperitur, nec ex Novo Testamento, ubi est ἅπαξ λεγόμενον, duci potest; sed est a verbi origine usuque aliorum scriptorum petenda. θεόπνευστος igitur ex duorum coniunctione verborum est factum, θεός, Deus ac πνέω flo, respiro, ex quo efficitur inflatum instinctumque divinum significare. Idque auctores graeci confirmant, quamquam ii raro et sero θεόπνευστος utantur. Quorum exempla quatuor Dausch profert[2], sed nunc eorum duo tantum cum P. Pesch et Chauvin tradimus. „Ἡρόφιλος, τοὺς ὀνείρους τοὺς θεοπνεύστους κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι". Herophilus de somniorum causa interrogatus, somnia, divinitus afflata, respondet, secundum necessitatem esse orta. „Τῆς δὲ θεοπνεύστου σοφίης λόγος ἐστὶν ἄριστος", id est, verbum sapientiae, quae afflatu funditur divino, est optimum[3]. — 2. Qua vero ratione adductus

---

[1] De divina Tradit. et Script., p. 342.

[2] Loc. com. Exempla ab eo allata sunt: Pseudo Phocyl. 121; Plutarch. De placit. phil. 5, 2; Porphyr. De antr., p. 116; Nonnus Paraphr. ev. Ioh. 1, 27.

[3] Sunt loci Plutarchi ac Phokylidis (Cf. Nota 3). P. Pesch loc. com. nr. 4; Chauvin loc. com. p. 3.

verbo *θεόπνευστος* S. Paulus est usus? Videtur prophetas, qui in Veteri Testamento describuntur, aliquantum valuisse in S. Pauli sententiam, verbique electionem. Ad hoc efficiendum Franzelin et Crets illud afferunt Os. IX, 7 אִישׁ הָרוּחַ, *ἄνθρωπος ὁ πνευματοφόρος*[1], propheta videlicet est vir spiritus, seu habens spiritum propheticum. Possunt autem hic etiam haec afferri: וַתְּהִי עָלָיו רוּחַ אֱלֹהִים (Num. XXIV, 2; I Sam. XIX, 20, 23), וְצָלְחָה עָלֶיךָ רוּחַ יְהוָה (I Sam. X. 6, 10)[2] spiritus Dei irruit in prophetas, et est in eis ut fundant prophetiam. Haec coniectura verisimilis fit, si perspiciatur in Sacris Litteris uspiam tradi actionem Dei inspirationis instar[3]; nominique prophetae ipse S. Paulus uti ad hagiographos nominandos (Rom I, 2); atque SS. Patres promiscue de prophetis ac sacris scriptoribus loqui. — 3. An verbo *θεόπνευστος* notio subiiciatur Scripturae, ut id quod est divino instinctu factum, vel potius actionis Dei singularis, qua scriptores impelluntur sacri; seu, ut dicunt, num sit passive vel active interpretandum? Cremero videtur de instinctu Dei esse sermonem; Dausch vero translationem de una ad alteram notionem significat esse non difficilem[4]. Sed omnes fere censent *θεόπνευστος* Scripturam indicare[5]. Haec sunt eorum argumenta. Primum, vocabula, quorum ultima syllaba cum *τος* terminatur non actionem denotant, sed factum. Deinde SS. Patres cum Graeci tum Latini in Pauli scripto Scripturam intelligunt. Vulgata, etiam, dum verbum graecum latine „divinitus inspirata“ vertit, Scripturam dicere inspiratam videtur. S. Petrus quoque, cum de inspi-

---

[1] Cf. Franzelin et Crets locis commemoratis. Sed Hitzig, Maurer, Schmoller, Knabenbauer, Haghebaert et alii existimant verba אִישׁ הָרוּחַ dici de falsis prophetis. Tamen Van Hoonacker censet illa verba veros significare prophetas. Stat igitur argumentum. Cf. Van Hoonacker. Les douze petits prophètes; in loc.

[2] „Le soufle de Jahvé est la cause de l'état prophetique. C'est une force surnaturelle qui transforme l'homme, en s'emparant de lui“. Ita P. Dhorme O. P. Les livres de Samuel, in loc.

[3] Cf. nr. 7.

[4] Cf. Dausch, loc. com. p. 30. Allata Cremeri opinione dicit: „Doch ist der Übergang vom neutralen zum passiven Sinne (gotthauchend — gottgehaucht) sehr leicht, weil das, was Gottes Geist atmet, auch auf Gottes Kausalität zurückweist.“

[5] Cf. Pesch loc. com. nr. 4. — Bainvel, loc. com. p. 110 et 111. — Brucker, loc. com. p. 8.

ratione loquitur, non commemorat actionem divinam, sed huius effectum. Quamquam vero proprie *θεόπνευστος* Scripturam significet, quia tamen in libro inspirato inest, ut quaedam causa antecedens, divinus instinctus, qui hominem facit conscribere divinitus, recte potest dici sententiam S. Pauli actionem quoque Dei continere. — 4. Scrutantur autem Theologi subtiliter Scripturarum recondita[1], atque ex S. Pauli oratione quaedam eruunt. Liceat exempli causa sententiam P. Zanecchia afferre: „Patet autem hunc divinum afflatum vel impulsum non afficere extrinsecus hominem, sed intimas eius facultates, praecipue intellectum ac voluntatem: quod quidem recte significatur per verbum *inspirare*, quod idem sonat ac intus spirare. Est ergo inspiratio biblica vera ac proprie dicta actio supernaturalis divina non moralis, sed physica, qua homo ad scribendum movetur, seu, ut se exprimit Theodoretus, est Spiritus Sancti efficacia, *τοῦ Θεοῦ Πνεύματος ἐνέργεια*[2]."

13. S. Petri ratio in Ep. II, cap. I, 19, seq. — Par est S. Pauli orationi illa S. Petri, qua veritatem doctrinae ab ipso traditae ostendere vult. De hac nonnulla exponamus. 1. In primis quidem quod nunc agatur de S. Scriptura. Etenim primo S. Petrus, pro argumento ponit Patris testimonium de nube loquentis; deinde rationem ducit ex prophetia, quae prima specie quavis exita ex ore prophetarum esse videtur, etiamsi in Scripturis non sit litteris expressa, legitur enim: *προφητικὸν λόγον* (v. 19), *προφητεία ἐλάλεσαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι* (v. 21); sed revera argumentum illud est ex S. Scriptura, quatenus in ea sunt relictae prophetiae. Quod pluribus ex rationibus apparet. Nam propheticus sermo, de quo S. Petrus disserit, est praesens, et quem hic et nunc christiani et habent *ἔχομεν*, et attendunt *προσέχοντες*; quod recte de prophetiis in Scriptura relictis, non vero de iis, quae aliquando sunt prolatae, sed non memoriae traditae, intelligi potest. Sed neque id contra pugnat quod dicatur prophetias, de quibus S. Petrus loquitur, esse

---

[1] Rationem theologorum P. Hugon sic ostendit. „L'Écriture, sans doute, n'a pas pour object de nous enseigner la métaphysique des causes, mais les mots eux-mêmes ont leur philosophie et il suffit d'analyser certains expressions pour y découvrir les doctrines les plus profondes." P. Ed. Hugon O. P. La causalité instrumentale, p. 121.

[2] P. Zanecchia O. P.: Divina inspirat. S. Scripturarum, p. 19.

pronuntiatas, ἐλάλεσαν, et non scriptas, quia prophetias Scripturarum quoque solitum est afferre ut dictas[1], et ipse S. Petrus tali faciens modo inducitur[2]. Valde denique rem praesentem confirmat illud πᾶσα προφητεία γραφῆς (v. 20), quod idem significat ac προφητικὸν λόγον (v. 19) et προφητεία (v. 21). S. Petrus igitur, sine dubio, se ad prophetias Scripturarum refert[3]. — 2. Sed aliqui censent hoc loco non solum de prophetiis Scripturae, verum etiam de libris, quos vocant propheticos, historicos et morales, agi; imo etiam de singulis sententiis. Iam sermonem de libris esse universis sic ostendunt. In libris propheticis, historicis ac moralibus multae exstant prophetiae, vel libri omnes aut in sensu litterali, aut spirituali, aut quovis modo, ad Messiam spectant. Cum ergo de prophetia disseritur, omnes Libri comprehenduntur. Item in Sacris Litteris, nominibus prophetae et prophetiae, non solum prophetae prophetiaeque, sed cum omnes sacri scriptores, tum Libri cuncti appellantur. Similiter v. 21 dicitur „locuti sunt sancti Dei homines", universe scilicet, non de solis prophetis. Sermo autem S. Petri singulas complecti Scripturarum sententias idcirco vult Crets, quod πᾶσα ἡ vacet[4]. — 3. Sed ad explanationem v. 20 veniamus. S. Petrus tribus membris suam aperit sententiam, quorum primus in versu 20 exstat: „τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες, ὅτι πᾶσα προφητεία γραφῆς ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται: Hoc primum intelligentes quod omnis prophetia Scripturae propria interpretatione non fit." Quod dupliciter exponi potest: vel S. Petrus interpretationis tradit regulam, quod nonnulli docent[5]; vel ut alii, verbi causa J. V. Bainvel, existimant, originem ipsam explicat prophetiae seu inspirationis. En Bainveli sententia: „Hic vero locus ex II Petri videtur omnino ita debere intelligi ut v. 20 agatur non de regula interpretandi, quod quidam faciunt, sed de ipsa origine sermonis prophetici" etc.[6] Quod etiam videri video Patri Pesch[7]. Sancti vero Patres nihil fere de S. Petri

[1] Cf. Lc. I, 70; Act. IV, 25: Rom. I, 2.
[2] Act. III, 18, 21; I, 16.
[3] Cf. Ubaldo Ubaldi, loc. com. p. 62, seq. — Crets, loc. com. p. 72, seq. — Dausch, loc. com. p. 31, 32. — Chauvin, loc. com. p. 120, seq.
[4] Cf. Ubaldo Ubaldi, Crets, Chauvin, locis com.; Pesch nr. 386.
[5] Cf. Ubaldo Ubaldi, loc. com. p. 64 et 65. — Calmes, loc. com. p. 10 — Chauvin, loc. com. p. 121.
[6] Loc. com. p. 110 et 111 in Nota.
[7] Loc. com. nr. 386.

sententia loquuntur. Cassianus autem aliqua de II Petri tractat at non locum praesentem. Sed Beda, quamquam censet S. Petrum de prophetiae origine disserere, tamen a consilio S. Petri non putat esse legentium interpretationem sepositam: „Sicut ergo prophetae non sua propria sed Dei verba scribebant, ita et lector eorum non sua propria interpretatione potest uti, ne a sensu veritatis exorbitet, sed hoc omnimodis debet attendere quomodo sua verba voluerit intelligi ipse qui scripsit[1].“ Huic Walfridus Strab. Fuld. assentitur[2]. Atque eodem modo in Cursu Scripturae Migne locus iste explanatur[3]. At si recte velimus intelligere, dicendum videtur S. Petrum normam dare interpretationis. Idque notio vocis *ἐπιλύσεως* ostendit. Illud tamen nomen in Septuaginta non exstat, et in Novo Testamento est *ἅπαξ λεγόμενον*, qua re ad verbi originem moremque graecorum confugere debemus. Nomen igitur *ἐπιλύσις* ab *ἐπι-λύω* est ductum. Quod iterum in Septuaginta non invenitur, nisi in quodam loco controverso. In Gen. enim cap. XLI, extremus versus 12, in Septuaginta et in Vulgata omissus, אִישׁ כַּחֲלֹמוֹ פָּתָר a quibusdam interpretibus completur hoc modo: *ἀνδρὶ κατὰ τὸ ἐνύπνιον αὐτοῦ ἐπίλυσεν*, unicuique somnium suum interpretatus est; ubi פָּתַר, id est, interpretatus est, graece verbo *ἐπέλυσεν* redditur[4]. Sed in Novo Testamento bis reperitur, apud Mc. IV, 34, quo in loco parabolam interpretari significat; sed in Act. XIX, 39 dirimere litem. Apud auctores graecos autem verbo *ἐπιλύω* subiicitur notio solvendi (canem, leonem etc.), hinc ea diluere quae sunt objecta, sive explanare aliquid, sive refutare. Ex quo efficitur veram et propriam significationem verbi *ἐπίλυω* esse interpretari. Vocabulo igitur *ἐπιλύσις* concedenda est haec quoque significatio; et scriptores quidem graeci cum de actione solvendi seu laxandi vincula, vel de enodatione obiectorum, vel refutatione loqui volunt, vocabulo *ἐπιλύσις* utuntur. Ergo iure tueri possumus S. Petrum disserere de interpretatione Scripturarum et non de origine prophetiae. Quod sane orationis ex contextu confirmare licet. Nam in v. 19 S. Petrus argumentum proponit, admonet autem ali-

[1] M. L. 93, 73.
[2] M. L. 114, 691.
[3] Migne, Scripturae S. cursus completus, in loc.
[4] Cf. Abrahami Trommi Concordantiae graecae in Septuginta, 1718.

quid in v. 20: „hoc primum intelligentes“. Quod si haec admonitio referretur ad prophetiae originem, v. 20 non differret a 21, cum tamen coniunctio γάρ satis versum 20 esse rationem versus 21 significet, eoque hos versus inter se differre. Sin detur in v. 20 S. Petrum tractare interpretationem et in 21 prophetiae originem, tum res perspicua est. Atque idem apparet ex epistolae argumento, in qua gravissimis verbis eos S. Petrus reprehendit, qui, vitiis implicatis, suo marte interpretantur Scripturas, eosque nominat „magistros mendaces“ (II, 1); in III, 2 iterum prophetas commendat, atque condemnat in reliquis versiculis fraudulentos, qui de coelo, de terra, de aqua disserebant; denique cum de epistolis Pauli loquitur, aperte dicit: „quae indocti et instabiles depravant, sicut et caeteras Scripturas“ (III, 16). Ex quibus probe sumi potest S. Petrum in I, 20, etiam illorum hominum interpretationem improbare. — 4. Explicato versu 20 ad 21 transeamus, in quo duo alia membra orationis S. Petri continentur: „οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου ἠνέχθη προφητεία ποτέ, ἀλλά ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλεσαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι: Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia: sed Spiritu sancto inspirati, locuti sunt sancti Dei homines.“ Hic certe exponitur prophetiae origo, alterum quidem membrum unde non sit prophetia ostendit, alterum vero unde sit. In utroque autem S. Petrus verbo φέρω utitur, quod quamdam profecto postulat motionem. Secundum igitur S. Petri sententiam voluntas hominum non est causa prophetiae, sed Deus, et causa quidem principalis, sub qua homo, ductus a Spiritu Sancto, movetur. Iam ergo in verbis S. Petri, quasi in semine, vis tota rationis et doctrinae causae principalis et instrumentalis inest.

14. Conclusio quae ex Sacris Litteris conficitur. — Ex loco igitur Scripturarum eruitur, primum Deum esse Litterarum Sacrarum vere auctorem; scriptores autem sacros, propterea quod sub manu Dei agitantur et eorum ex voluntate non pendet prophetia, esse Dei ministros, seu, ut vocant, instrumenta; deinde sanctos scriptores, ut verba θεόπνευστος ac φερόμενοι significant, singulari quodam et mirabili modo Spiritu Sancto afflari; postremo universis regionibus Librorum Sacrorum divinam inspirationem, ut docet praecipue S. Paulus, circumscribi.

## III. De inspirationis natura apud SS. Patres

15. Quaedam universim de inspiratione. — Perdifficile certe est SS. Patrum sententiam breviter exponere, cum tot sint Patres, eorumque scripta non magis doctrina quam verbis Divinarum sint referta Litterarum. Quod vero ad notionem inspirationis attinet, haec apud SS. Patres non est omni in genere ab initio perfecta, sed magis perpolitur in dies. Etenim et a Deo et ab homine esse Canonicas Scripturas ortas significant Patres apostolici; Apologetae autem ac subsequentes scriptores pressius definiunt vim inspirationis; eam vero multo magis illustrant scholae Alexandriae et Antiochiae; inspirationis denique summas S. Hieronymus et S. Augustinus cumulate tradunt. Errorum autem, qui primis saeculis in Ecclesia serpserunt, unus fuit Montanismus, qui inspirationem attigit. At valde a sententia Montanistarum, quibus videbatur prophetas fuisse expertes rationis, abhorrent Patres, hominesque divinitus inspiratos mentis compotes fuisse, vehementer tutantur[1]. Quid vero Patres, quo in numero sunt etiam scriptores, qui ecclesiastici appelantur, senserint aliqui perquisiverunt: de Originis[2] quidem, de S. Ioannis Chrysostomi[3], de S. Hieronymi[4] sententia alii alios libros scripserunt; de omnium autem Patrum ratione disputarit Dausch[5], uberius vero P. Pesch[6], nonnihil etiam I. V. Bainvel[7]. Ponamus igitur capita, ad quae universa Patrum refertur doctrina eamque verbis ipsorum declaremus.

16. Actio Dei. — Sanctae Scripturae instinctu sunt divino conscriptae. Quamquam vero id satis superque ea ostendunt, quae No. 7 dicta sunt, tamen hoc loco S. Clementis Romani auctoritate supersedendum non est: „Ministri, inquit, divinae gratiae per Spiritum Sanctum de paenitentia sunt locuti[8].“

17. Deus est confectionis Divinorum Librorum auctor. — En vox Patrum. Clemens Alexan-

---

[1] Apud Patres idem dicitur et de prophetia et inspiratione, quia inspirationem ad prophetiam referunt.

[2] Aug. Zöllig: Die Inspirationslehre des Origenes, Freiburg, 1902.

[3] S. Haidacher: Die Lehre des hl. Ioannes Chrysostomus über die Schriftinspiration, Salzburg, 1897.

[4] Ludwig Schade: Die Inspirationslehre des hl. Hieronymus, Freiburg im Breisgau, 1910.

[5] loc. com. pag 45—85. — [6] loc. com. nr. 36—134. — [7] loc. com. pag. 82—94. — [8] M. G. 1, 22.

drinus, „Ipse Dominus in Isaia loquitur, ipse in Elia, ipse in ore prophetarum[1]." Theodoretus Cyrensis de Psalmorum scriptore plures dicit disputare, tamen hoc ipse aspernatur „cum constet divini Spiritus afflatu universos esse conscriptos[2]." S. Cyrillus Hierosolymitanus: „Unus est enim, ait, utriusque Testamenti Deus, qui Christum in Novo conspicuum factum, praenuntiat in Veteri"[3]. S. Hieronymus affirmat Iesum solvisse signacula omnium Scripturarum, „quae uno scriptae sunt Spiritu Sancto, et propterea unus liber appellantur[4]." S. Augustini tandem haec sunt verba, „Deus etiam Scripturam condidit, quae canonica nominatur, eminentissimae auctoritatis[5]". Eo quod Scriptura est a Deo edita, Patres eam epistolam esse Dei ad homines missam existimant; eiusque verba, Spiritus Sancti verba; in ea Deum loqui; vocari sanctam, divinam; perfectam esse augusteque venerandam; nihil perversum aut iniustum continere; ex eis quidquid addere, aut mutare aut detrahere licere nemini; non solum litteralem, verum etiam allegoricum habere sensum, immensum esse pelagus atque fidei regulam. Praeterea Scripturam fuisse ut divinam habitam facile intelligitur ex priscorum Christianorum moribus, qui incredibili Divinarum Litterarum studio flagrabant, et Evangeliorum Libros ferebant in pectore, morteque, quod tradere Sanctos Libros recusabant, mulctabantur; denique multis amplissimorum honorum signis Sacras Litteras decorarunt.

18. Scriptor sacer est instrumentum. — Egregia est vox SS. Patrum istud affirmans. In Cohortatione ad Graecos legitur prophetis opus fuisse „puros seipsos divini Spiritus operationi praebere ut divinum illud delapsum e coelis plectrum, velut quodam citharae aut lyrae instrumento, ita iustis hominibus utens, divinarum nobis et coelestium rerum cognitionem recluderet[6]". Athenagoras dicit prophetis Spiritum uti „velut si tibiam inflet tibicen[7]". Hippolytus de prophetis ait: „Spiritu prophetiae aptati, digneque ab ipso Verbo honorati, quo nimirum velut organa in seipsis semper unitum Verbum tamquam plectrum haberent; cuius nutu atque afflatu, quae Deus vellet haec prophetae annuntiabant[8]." Origenes

[1] M. G. 8, 63. — [2] M. G. 80, 862. — [3] M. G. 33, 495. — [4] M. L. 24, 343. — [5] M. L. 41, 318. — [6] M. G. 6, 257, 258. — [7] M. G. 6, 907. — [8] M. G. 10, 727, 730.

sacros scriptores appellat ministros: „Exquisitissima cura et studio Spiritus Sanctus per ministros verbi ista subiecit [1].“ Theodoretus Cyrensis prophetas tanquam Spiritus Sancti instrumenta designat: „omnes novimus esse divini Spiritus instrumenta (ὄργανα) [2].“ Hieronymus scribit: „Debeo ergo et linguam meam quasi stilum et calamum praeparare, ut per illam in corde et auribus audientium scribat Spiritus Sanctus. Meum enim est quasi organum praebere linguam: illius quasi per organum sonare quae sua sunt [3].“ S. Augustinus item: „Omnibus autem discipulis suis per hominem, quem assumpsit, tamquam membris sui corporis caput est. Itaque cum illi scripserunt, quae ille ostendit et dixit, nequaquam dicendum est quod ipse non scripserit, quandoquidem membra eius id operata sunt, quod dictante capite cognoverunt [4].“ Montanistarum autem perniciosum errorem aspernantur ac respuunt Patres; sic Origenes asserit: „Sancti angeli et ipse Deus inoperatus est in prophetis, suggestionibus sanctis ad meliora provocans et cohortans, ita sane ut maneret in arbitrio hominis ac iudicio, si sequi velit aut nolit ad coelestia et divina provocantem [5].“ S. Ioannes Chrysostomus: „Hinc etiam, ait aliquid aliud discimus, nempe prophetas nón fuisse sicut vates . . . Sed non ita facit Sanctus Spiritus, sed permittit ut cor cognoscat quae dicuntur . . . Spiritus autem Sanctus, ut qui nostri curam gerat, et beneficio afficiat, id agit ut qui eum suscipiunt, sint sensus participes, et illis intelligentibus, revelat quae dicuntur [6].“ Hieronymus quoque: „Neque vero inquit, ut Montanus cum insanis feminis somniat, prophetae in exstasi sunt locuti, ut nescierint quid loquerentur . . . quomodo sapientes prophetae instar brutorum animantium, quid dicerent, ignorabant [7]?“ Crebro tamen aliqui Patres ita de excellenti Dei praestantia loquuntur, ut sacer scriptor videatur quasi non esse rationis particeps; sed tunc eorum opinionem non oportet nimis premere.

19. Mens prophetae, ut perspiciat veritates, a Deo illustratur. — Hac in re hos Patres nominemus. Hippolytus de prophetis ait: „Primum Verbi numine

[1] M. G. 12, 1082. — [2] M. G. 81, 1258, 1259. — [3] M. L. 22, 627. — [4] M. L. 34, 1070. — [5] M. G. 11, 317. — [6] M. G. 55, 183, 184. — [7] M. L. 24, 19.

rite sapientia imbuti; exinde per visa, quae essent futura probe praedocebantur[1]." S. Hilarius Pictaviensis prophetas loqui affirmat „cognitione non sua[2]." Origenes, „Per Sancti Spiritus contactum inquit, ut ita loquar, mentem eorum (prophetarum scilicet) perspicaciorem animamque splendidiorem factam fuisse[3]." S. Ioannes Damascenus dicit: „prophetam Spiritus lumine perfusum (φοτιζόμενον) ordine docere[4]." S. Augustinus explicat diversos prophetiae modos, tertium vero visionis gradum sic declarat: „est secundum mentis intuitum, quo intellecta conspiciuntur veritas atque sapientia[5]"; item: „Cur autem Spiritus Sanctus dividens propria unicuique prout vult, et ideo mentes quoque sanctorum propter Libros in tanto auctoritatis culmine collocandos, in recolendo quae scriberent, sine dubio gubernans et regens[6]."

20. Nullus prorsus error S. Scripturae admiscetur. — Proverbium tritum et pervulgatum est apud Patres nullum errorem in Scriptura inveniri, ob eamque causam aliquid contra illud dicere, est opinione ipsorum, impium, diabolicum, haereticum. En quid ipsi Patres dicant: Origenes, „Proinde consequens est nullus ex Evangelistis vel fallente vel mentiente" etc.[7] S. Ioannes Chrysostomus contra eos qui apud Evangelistas esse pugnantia arbitrati sunt „reprehendunt omnes evangelistas, ait, tamquam inter se pugnantes et dissonantes. Atqui non ita res se habet, absit[8]." S. Hieronymus, „Primum te scire volumus omnem sanctam Scripturam non posse sibi esse contrariam, et maxime unum adversum se non discrepare librum: et ut plus adiiciamus, eumdem eiusdemque libri locum[9]" ... „Scriptura mentitur, quod dicere nefas est[10]." S. Augustini testimonium est praeclarum, „Mihi videtur exitiosissime credi aliquod in Libris sanctis haberi mendacium[11]." „Solis eis Scripturarum libris qui iam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam[12]."

21. Nihil, nec litterae, nec apices actionem divinam inspirationis effugit. — Quemadmodum

[1] M. G. 10, 730. — [2] M. L. 9, 756. — [3] M. G. 11, 1426. — [4] M. G. 95, 664. — [5] M. L. 42, 171. — [6] M. L. 34, 1102. — [7] M. G. 14, 258. — [8] M. G. 51, 53. — [9] M. L. 22, 486, 487. — [10] M. L. 25, 1238. — [11] M. L. 33, 112. — [12] M. L. 33, 277.

id Patres exponant videamus. Origenes, „Non possumus hoc dicere de Sancti Spiritus litteris, quod aliquid in eis otiosum sit aut superfluum[1]." S. Gregorius Nazianzenus, „At nos qui Spiritus diligentiam vel usque ad levem apicem et lineam trahimus" etc.[2] S. Ioannes Chrysostomus hoc saepe atque dilucide docet: „Non enim verba qualiacumque sunt, sed Spiritus Sancti verba, et propterea magnum ibi thesaurum invenire licet, etiam in una syllaba[3]." Item: „Neque enim vel syllaba vel apiculus est in sacris Litteris, in cuius profundo non sit grandis quispiam thesaurus[4]." Similiter: „In sacris Scripturis nihil supervacaneum esse intellegatis et non necessarium, sive unum iota sit, sive apex unus... Saepe vel litterae unius accessio integrum agmen sententiarum invexit[5]." S. Hieronymus, „Sed quia ita habetur in graeco, et singuli sermones, syllabae, apices, puncta, in divinis Scripturis plena sunt sensibus: propterea magis volumus in compositione structuraque verborum quam intelligentia periclitari[6]."

22. Conclusio ex SS. Patrum doctrina. — Ex iis quae hactenus diximus perspicuum est SS. Patres dilucide divinam inspirationis actionem exponere, et ab eo quod illam consequitur, Deum videlicet esse Sacrarum auctorem Litterarum, disiungere. Scriptorem autem humanum, iam primis saeculis, docent esse Dei ministrum illumque citharae, lyrae, tibiae comparant; cum vero Montanistae voluerunt homines Dei esse insanos, tum Patres eorum refellerunt argumenta. De hoc vero, quod ad mentem attinet, eam dicunt Patres esse singulari modo a Deo illustratam; hanc tamen illustrationem non distinguunt adhuc ab illa prophetarum propria. Insuper mentem scriptorum sic amplificatam, sicut et Divinos Libros accuratissime, nullo prorsus depravari errore tutantur. Inspirationem denique minime censent teneri augustiis; sed tantam esse, ut, quicquid pertinet ad Scripturam, inspiratum ea divinumque efficiat.

### IV. De inspirationis natura in Ecclesiae monumentis

23. Ante Concilium Florentinum. — Pauca tantum huius temporis exstant monumenta. In Symbolo

[1] M. G. 12, 782. — [2] M. G. 35, 503. — [3] M. G. 53, 119. — [4] M. G. 53, 175. — [5] M. G. 51, 187. — [6] M. L. 26, 512.

Nicaeno-Constantinopolitano legitur: „Et in Spiritum Sanctum ... qui locutus est per sanctos Prophetas (per Prophetas)[1]." Postea vero „Unum Deum esse auctorem Veteris et Novi Testamenti" interdum reperitur in Symbolis et Fidei Professionibus[2]; atque de hac quoque re Episcopi consecrandi iam illis temporibus interrogabantur[3]. Ex quibus efficitur Deum, secundum prisca Ecclesiae monumenta, esse totius Scripturae Sacrae auctorem, hominem vero ministrum, cuius voce Spiritus Sanctus loquitur.

24. A Concilio Florentico usque ad Vaticanum. — Hoc quidem longo intervallo tria Concilia praestantissima inspirationis rationem illustrarunt:

| Concil. Florentinum | Concil. Tridentinum | Concil. Vaticanum |
|---|---|---|
| „Unum atque eundem Deum Veteris et Novi Testamenti, hoc est Legis et Prophetarum atque Evangelii (Sacrosancta Romana Ecclesia) profitetur auctorem: quoniam eodem Spiritu Sancto inspirante utriusque testamenti Sancti locuti sunt[4]." | (Sacrosancta Tridentina Synodus) „omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor ... suscipit ac veneratur ..."<br>„Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus ... pro sacris et canonicis non susceperit AS.[5]" | „Qui quidem Veteris et Novi Testamenti libri integri cum omnibus suis partibus, prout in eiusdem Concilii (Tridentini) decreto recensentur ... pro sacris et canonicis recipiendi sunt. Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo, quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant; sed propterea quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt[6]." |

In Concilio Florentino igitur id docetur iterum, quod iam erat in Symbolis et Fidei Professionibus traditum, Deum videlicet universae esse Scripturae auctorem. Ad quod etiam hoc additur, hominem scriptorem non motu suo locutum fuisse, sed inspirante Spiritu Sancto, quod est ministri

[1] Cf. Denzinger, Euchiridion, 1908, nr. 86. — [2] Ibid. nr. 28, 348, 421, 464. — [3] Cf. P. Pesch. loc. com. nr. 138 et 208. — [4] Denzinger loc. com. nr. 706. — [5] Ibid. nr. 783 et 784. — [6] Ibid. nr. 1787.

munus. In quo quidem nihil novatur; in Symbolo enim Nicaeno Constantinopolitano idipsum affirmatur; etsi hoc differant inter se quod loqui Symbolum adscribat Spiritui Sancto, Concilium autem sancto scriptori. At animo intento est ultimum membrum scrutandum: „quoniam eodem Spiritu Sancto inspirante utriusque testamenti Sancti locuti sunt"; nam in eo non modo Spiritus Sancti inspiratio et motus instrumentalis scriptoris plane cernitur, verum etiam continetur primum in ecclesiasticis commentariis Deum idcirco esse auctorem, quod inspiravit Spiritus Sanctus sanctos viros.

In Concilio quoque Tridentino idem urgetur, Deum nempe Sacrarum esse auctorem Litterarum; actiones vero Spiritus Sancti hominumque scriptorum, de quibus Florentinum loquitur, etiam Tridentinum tangere, etsi id non exprimatur omnino verbis, censet P. Pesch: „Etsi, ait, in decreto solae traditiones dicuntur a Spiritu Sancto dictatae, hoc tamen ex mente Concilii aeque refertur ad litteras sacras, quia hac locutione docere voluit pari pietatis affectu ac reverentia suscipiendas esse traditiones atque Scripturam, id quod verum non esset, si aut traditiones aut Scripturae non essent a Spiritu Sancto dictatae[1]." Sed inspirationis de terminis primum Concilium praecipit Tridentinum, cuius sententia libri integri cum omnibus suis partibus sunt sacri et canonici, ob eamque rem inspirati quoque, cum ratio sanctitatis atque canonicitatis sit inspiratio.

In Concil. Vaticano autem primum inspirationis fines, iam in Tridentino descripti, commemorantur; deinde duplex excluditur error; ac postremo sanctitatis et canonicitatis ratio, iam in Florentino reddita, affertur, nempe Deum esse auctorem propterea quod Spiritus Sanctus ad loquendum, vel, quod idem est, ad conscribendum inspiravit. Concilium igitur Vaticanum ea confirmavit quae Florentinum et Tridentinum statuerant, erroresque exortos post Tridentinum improbavit. Quorum alter a Sixto Senensi (1566) fuit inductus[2]. Universitas autem Lovaniensis, inter alia quae P. Lessius S. I., professor Lovanii (1586) docuerat, tria de inspiratione vituperavit. En tertium: „Liber aliquis (qualis forte est 2 Machabaeorum) humana industria sine assistentia

[1] loc. com. nr. 274.
[2] Cf. Iean — Michel — Alfred Vacant: Etudes theologiques sur les constitutions du Concile du Vaticain. 1895. Tom. I, p. 461.

Spiritus Sancti scriptus, si Spiritus Sanctus postea testetur, ibi nihil esse falsum, efficitur Scriptura Sacra[1]". Est difficile discernere an Lessii sententia sit vel non a Concilio repudiata[2]; aliqui censent revera fuisse reiectam, plerique vero contra, ut Gasser[3] et Kleutgen existimant: „Nequaquam haec fuit mens Concilii Lessii opinionem reprobare[4]." Bonfrerii autem opinionem Vacant non putat esse blanda dignam interpretatione, ut Lessi doctrinam[5]; Card. Billot tamen Bonferium excusat[6]. Sed Danieli Haneberg profecto placet relationes, ut ait, empirico-historicas esse inspiratas sola subsequente approbatione, cum vero postea iterum opus edebatur, doctrina secundum normas Concilii fuit emendata[7]. Atque alterum errorem Concilium respuit eorum nempe qui, ut liber sit inspiratus, sufficere dicebant in eo aut Ecclesiae doctrinam esse traditam, aut aliam quamcumque, dummodo non sit falsa illa doctrina. Idque videtur Iahn[8] atque Holden docuisse[9].

25. Inde a Concilio Vaticano. — Post Concilium autem Vaticanum perdifficilis ac maxima quaestio in controversia et contentione versabatur: num res solas fidei et morum inspiratio complectatur errorisque privatio, aut num universam prorsus Scripturam? P. Pesch quatuor scriptores, ut specimina huius disputationis affert[10]. Sententiam vero Salvatoris di Bartolo breviter ad hunc modum describit: „Tota quidem Scriptura est inspirata, sed praeter res fidei et morum et res cum his essentialiter nexas Scriptura non est infallibilis, sed potest continere errores." In extrema autem expositione opinionis Cardinalis Newman dicit: „Itaque quoad res, quae nullum nexum habent cum

[1] Iosephus Kleutgen S. I., R. P. Lessii S. I.: De divina inspiratione doctrina. (In libro Controversiarum de divinae gratiae etc. concordia. Gerardus Scheemann S. I.: Friburgi. Brisg. 1881.) p. 466.

[2] Certe tamen a Theologis reiicitur. P. Schiffini S. I. dicit: Quod vero spectat inspirationem subsequentem, plures viri docti S. I. in Belgio, Lessius, Hamelius, Bonfrerius, Platellius, docuerunt, loquendo de possibili librum aliquem humana industria conscriptum effectum iri Scripturam sacram, si Spiritus Sanctus publico testimonio, Prophetae exempli gratia, ant Apostoli, postea testetur nihil falsi in illo contineri. Hoc quoque merito reiicitur e communi sententia theologorum". Divinitas Scripturarum, p. 223 et 224.

[3] Cf. Vacant, loc. com. p. 665. — [4] Kleutgen, loc. com. p. 490. — [5] loc. com. p. 462. — [6] De inspirat. S. Script., p. 19. — [7] Cf. P. Pesch, nr. 326. — [8] Cf. Vacant, loc. com. p. 463. — [9] Cf. P. Pesch, nr. 316. — [10] Ibid. nr. 333—342.

fide et moribus, Cardinalis Newman admittit in Scriptura „obiter dicta“ quibus non necessario ut verbis infallibilibus fides habenda sit, idque ob eam rationem, quod ad finem Sacrae Scripturae hoc non requiratur.“ Similiter Franciscus Lenormant et Rssimus d'Hulst censent quoque inspirationem integram comprehendere Scripturam, quamquam non omnia necessario sint vera. Sed ne opiniones istae serperent longius Summus Pontifex Leo XIII edidit praeclaram et magnificam Encyclicam „Providentissimus“, quae naturae inspirationis clarissimum praetulit lumen. Exponamus igitur nunc breviter viam, quam in rei explicatione Summus Pontifex persequitur. Qui postquam de Physicis disseruerat ad historiam venit, in qua sunt magnae difficultates; eas autem, sententia Pontificis, oportet aut sapienti codicum emendatione exsorbere, aut optimis et recte adhibitis interpretandi regulis. Deinde duos errores, quos modo diximus, confutat: „at nefas omnino fuerit aut inspirationem ad aliquas tantum sacrae Scripturae partes coangustare, aut concedere sacrum ipsum errasse auctorem[1].“ Atque illico eorum fundamentum, qui has inserebant opiniones funditus labefactat; volebant enim illi veritatem Scripturarum fine, ad quem omnia Librorum Sacrorum referuntur, id est, res fidei et morum, metiri; ex quo concludebatur ea falsa esse posse quae ad fidem moresque non pertinerent. Atqui idipsum profecto Leo XIII explodit ostenditque argumentatione hac Sacras Litteras nullo prorsus implicari errore: sunt enim Spiritu Sancto dictante conscriptae; unde principalis auctor Deus est; igitur error, si quis in his Libris reperiatur, necessario esset Deo attribuendus. Quod certe maximum est nefas. Deum autem esse auctorem Librorum Sacrorum comprobat confirmatque ipse Pontifex nixus totius auctoritate Ecclesiae et praeceptis Conciliorum Florentini, Tridentini et Vaticani. At dicere forsan quis potest Deum sane non errare, sed utique hominem scriptorem. Iam vero Romanus Pontifex ideo hoc respuit, quod error scriptoris sacri auctori principali est attribuendus. Et insuper scriptorem, qui instinctu cietur divino, non posse falsum docere, exquisita ratione, ex intima hominis natura ducta, confirmat, et auctoritate quoque SS. Patrum. Praeterea eadem auctoritate neque in ipsis Divinis Litteris esse errorem

[1] Camerlynck, loc. com. p. 23 et 24.

omnino statuit. Itaque in Litteris Leonis XIII, omnia quidem continentur, quae in superioribus Ecclesiae monumentis; sed quoad inspirationem non solum significatur, ut in Concilio Tridentino, ipsam per libros integros cum omnibus suis partibus pervadere, sed in res etiam singulas, nulla excepta, penetrare; ac magna quidem res et nova, errorem videlicet nullum divinas in Litteras irrepere, proponitur et verbis explicatur amplissimis[1].

Leoni igitur XIII propositum erat ostendere a Sacris longe abesse errorem Libris; ad hoc autem tot et tanta a natura inspirationis sunt repetita, ut iure hic fons uberrimus censeatur ad inspirationem illustrandam. Breviter ergo de hoc fonte dicamus: 1. In Encyclica aperte Deum esse auctorem principalem, hominemque munus exsequi instrumenti affirmatur; itemque inspirationem normis subiici rationis causarum principalium et instrumentalium. Etenim Deus „auctor primarius“ appellatur. Et cum Romanus Pontifex dicit: „Libri omnes atque integri, quos Ecclesia tamquam sacros et canonicos recipit, cum omnibus suis partibus, Spiritu Sancto dictante, conscripti sunt“, verba „Spiritu Sancto dictante“ in sententiae contextu significant Deum esse principalem auctorem; sin minus id quod Pontifex concludere vult non efficeretur ex propositis. Scriptor vero humanus instrumento comparatur: „Spiritum Sanctum assumpsisse homines tamquam instrumenta.“ Effectus denique harum causarum, secundum legem notionis causae principalis et instrumentalis et agenti principali attribuitur, et instrumentali: „Quare nihil admodum refert, Spiritum Sanctum assumpsisse homines tamquam instrumenta ad scribendum, quasi, non quidem primario auctori, sed scriptoribus inspiratis quidquam falsi elabi potuerit.“ — 2. Sed maiori commendatione digna est oratio Pontificis, quae actionem divinam inspirationis tractat: „Supernaturali ipse virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola quae ipse iuberet,

[1] Auctoritatem autem Encyclicae sic exponit I. V. Bainvel: „Encyclica haec magnae est auctoritatis, ut quae sit instructio totius Ecclesiae per summum Pastorem: non tamen est definitio fidei. Num vero hic Papa aliquid proprie *definiat* non omnino liquet; sed certum est ex verbis Encyclicae esse in fide Ecclesiae duo de quibus quidam dubitaverant: inspirationem totius Scripturae, inerrantiam (ut cum inspiratione connexam).“ loc. com. p. 38, Nota 1.

et recte mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte infallibili veritate exprimerent." Quam orationem ex partibus constare duabus facile apparet ex verbo „ita", quod bis in prima parte adhibetur, et ex „ut", quo secunda exorditur pars; primumque membrum munus divinae actionis exponit, alterum vero quid haec actio efficit in scriptore. Haec autem sunt perquirenda sedulo. *α*) In primo igitur membro ante oculos ponitur Spiritus Sancti virtus, cuius est excitare, movere, adstare. Haec ergo virtus, quae supra naturam est, excitat et movet; movere autem et excitare non multum videntur differre; nam excitare virtutem divinam exprimit, momento quo moturus tangit, ac movere effectum virtutis excitantis, seu motionem moti. Adstare tamen scribentibus virtutem significat divinam a moto non recedere, sed remanere tantum temporis, quantum necesse est ut liber conscribatur. Idque eo magis patet quod nominibus „ad scribendum", „scribentibus" omnes omnino processus confectionis libri designantur, nec ultimus quidem omittitur, ipsa scriptio. — *β*) Atque in secundo membro id ponitur, in quo inspiratio versatur: „ea omnia eaque sola quae ipse iuberet"; ac describitur continuo mirabilis facultas, quam virtus Spiritus Sancti gignit in sacro scriptore. Haec enim mentem facit ea quae Deus iubet recte concipere, voluntatem autem eadem velle fideliter conscribere, alia vero quibus homo ad exponendum res quas sentit, utitur, facit apte infallibili veritate ea exprimere, quae divinitus concepit ac voluit. — *γ*) Ad illa autem adiungitur: „secus non ipse esset auctor sacrae Scripturae universae." Qua re si Deus divina virtute non excitaret, non moveret, non adstaret, si non conciperet mens, si voluntas nollet, si alia subsidia ad res exponendas necessaria non exprimerent, breviter, haec omnia si motione carerent Dei, Deus non esset auctor universae Scripturae. Itaque si daretur virtutem supernaturalem excitare et movere mentem, voluntatem et alia, quibus sententiae et res exprimuntur, atque eisdem, praeter mentem, adstare etiam, Deus profecto non esset auctor totius, quia deest continuatio virtutis divinae in ratione. Aeque accideret si eadem Dei virtus, quae excitat, movet, adstat, mentem faciendo concipere voluntatemque velle, nec excitaret, nec moveret, nec adstaret scriptori sensa exprimenti; tunc virtus Spiritus Sancti prius sane scinderetur, quam ad finem perveniret; ac Deus esset vi-

sionis veri conciliique voluntatis, at non „auctor sacrae Scripturae universae". — 3. Summus Pontifex doctrinam quam ipse exposuit dicit esse catholicam: „Consequitur ut qui in locis authenticis Librorum sacrorum quidpiam falsi contineri posse existiment, ii profecto aut catholicam divinae inspirationis notionem pervertant, aut Deum ipsum erroris faciant auctorem." Ergo si velimus tandem recte de natura inspirationis iudicare, debemus Encyclicae doctrinam vehementer etiam atque etiam evolvere.

Exstant quoque alia commentaria, quae post Encyclicam „Providentissimus" sunt edita. Nam opinio eorum qui dicebant cum inspirationem Veteris Testamenti in modo ignoto consistere religiosas tradendi doctrinas, tum eamdem inspirationem, quae ab omni errore praemunit, non complecti omnes et singulas partes, fuit in Decreto „Lamentabili reiecta"[1]; et in Encyclica „Pascendi", sententia modernistarum de inspiratione[2].

26. Conclusio ex Ecclesiae monumentis. — Patet igitur antiquissimas litteras Ecclesiae docere Deum esse Sacrorum auctorem Librorum; idque commemorat Concilium quoque Florentinum; sed illud insuper affirmat inspirationem esse causam, cur Deus probe auctor appelletur. Concilium autem Tridentinum fines inspirationis certos describit, et Vaticanum duplices respuit depravatas opiniones. Sed Encyclica „Providentissimus" et scriptorem humanum et Scripturam diligentissime exponit in nullo versari errore, inspirationemque accuratiori modo terminis definit, ac luce clarissima naturam inspirationis illustrat. Reliqua commentaria denique adhuc improbant inanitates quasdam.

### Alter Fons, Scriptor Sacer

27. Evangelii S. Lucae prologus. — Pauca ex isto fonte manant. Etenim sacri scriptores erant inspirationis ignari; et si forte divinitus sese a Deo esse afflati sciebant, inspirationis tamen naturam ne suspicari quidem poterant, cum Deus in iis quae sunt secundum vel supra naturam, res creatas modo tam naturali moveat, ut vix homo ipse sciat se a Deo moveri. At duobus saltem Scripturae locis videre licet quomodo scriptor se sub inspiratione

[1] Denzinger, loc. com. nr. 2010, 2011.
[2] Ibid. nr. 2090.

gerat. Quos breviter exponamus; primo quidem prooemium S. Lucae. De quo P. V. Rose ait primum esse gradum quo Theologos quaerentes qualis et quanta sit inspiratio ascendere oportet[1]. Hoc igitur in prologo (I, 1—4), eorum more qui graecam scripserunt historiam, S. Lucas operis rationem reddit[2]. Et quidem versibus 1 et 2 causam describit, quae eum ad conscribendum movit, in versu autem 3 viam aperit sequendam: „ex ordine tibi scribere"; et cum dicit *παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς*, satis quam curiosus fuerit in rerum investigatione declarat; omnia enim erat ab initio scrutatus, in commentariis profecto, et in his quae christiani memoriter conservabant. In versu denique 4 finem declarat ad quem narratio spectat, nempe Theophilum veritatem eorum docere, quae iam acceperat.

28. Testimonium scriptoris II libri Machabaeorum. — Scriptor genus sui libri significat hoc pacto: „itemque ab Iasone Cyrenaeo quinque libris comprehensa, tentavimus nos uno volumine breviare" (II, 24). Ratio autem qua motus fuerat ad scribendum erat librorum multitudo et difficultas, quam rerum copia legentibus afferebat (v. 25). En vero propositum suum: „curavimus volentibus quidem legere, ut esset animi oblectatio; studiosis vero, ut facilius possint memoriae commendare; omnibus autem legentibus utilitas conferatur" (v. 26). Sed ad hoc plurimum est ei adlaborandum: „et nobis quidem ipsis, qui hoc opus breviandi causa suscepimus, non facilem laborem, immo vero negotium plenum vigiliarum et sudoris assumpsimus" (v. 27). Ac veniam a legentibus eorum petendo, quae minus digne in opere inveniri poterint, finem facit libri.

29. Conclusio ex hoc fonte. — Ex hoc igitur duplici loco eruere licet scriptores sacros causis naturalibus, ut Lucas aliorum narratione et scriptor II Machabaeorum librorum mole incommodoque legentium ad scribendum esse motos; finemque naturalem etiam sibi proposuisse, cuiusmodi est Theophili firmitudo in fide delectatioque legentium historiam Iudaeorum. Sed ad propositum assequendum scriptoribus sacris summe quandoque est elaborandum, ita Lucas sedulo fontes inquisivit et scriptor II libri Machabaeorum lucubrationibus multoque labore opus confecit.

[1] Cf. Evangile selon S. Luc. Paris, 1909, in loc.
[2] Cf. E. Iacquier, loc. com. vol. II, p. 471.

Nec uti fontibus est scriptorum Sacrarum Litterarum alienum, in iis enim Lucas versabatur; sicut nec epitomen exarare, cuius generis est II liber Machabaeorum. In libro denique divinitus inspirato, quaedam minus perfecta reperiri possunt, ob eamque causam a legentibus veniam scriptor II Machabaeorum petit.

## Tertius Fons, Liber inspiratus

30. Ex Sacra Scriptura potest inspirationis natura cognosci. — S. Scriptura est divinae fons revelationis, ac de hoc quidem iam ante locuti sumus, cum de revelationis fontibus agebamus[1]; restat autem nunc de Scriptura disputare, ut de certo effectu propriam habente causam, quae ex effectu cognosci potest. Iam nunc omne agens agit sibi simile, inde est effectus cum causa similitudo, id etiam quod effectus cognitio cognitionem causae facit. Iam autem et Deus agens principalis hominem inspirans ad scribendum et homo instrumenti instar scribens sunt Sanctae Scripturae causae efficientes. Deus ergo et homo scriptor Scripturas sibi conficiunt similes, ob eamque causam Sacrae Litterae habent Dei hominisque similitudinem, et quod magnopere nunc refert, Scripturarum cognitio cognitionem facit suae causae efficientis. Ratio porro qua Deus est Sacrorum Librorum auctor principalis instrumentalisque homo nihil est aliud nisi inspiratio. Cognitio igitur Divinarum Litterarum cognitionem inspirationis certe facit.

31. De cognitionis viis a priori et a posteriori appellatis. — Cuiusque rei cognitio vel ab eius causa vel ab effectu accipi licet, hic vero modus cognitionis a posteriori dicitur, ille autem a priori. Cum autem de inspiratione disseritur, via a priori illa nominatur, quae ad inspirationis cognitionem fontibus revelationis perducit; natura enim divina, quae est causa divinae inspirationis ex revelationis fontibus cognoscitur[2]. A posteriori autem illa

[1] Nr. 18 et seq.

[2] Cf. nr. 12. Fons autem scriptoris sacri viae a priori subiicitur, quia homo inspiratus est causa instrumentalis; at cum ea pauca quae de scriptoribus exstant magis ad investigationem Scripturarum pertineant, fons scriptoris apte in via a posteriori est reponenda.

via est quae natura, vi et reliquis conditionibus Librorum Sacrorum ad istorum causam, inspirationem perducit[1].

32. Ad perfectam inspirationis cognitionem non sufficit via a posteriori. — Nonnulli velint dumtaxat uti via a posteriori. Eorum argumentatio a M. Dick per cuiusdam exegetae personam sic exprimitur: „Quemadmodum libitum Deo est Litteras Sanctas inspirare? Profecto id variis potuit modis facere. Iam autem quomodo fecit? A priori sane nihil potest dici; oportet autem canonicos Libros evolvere, omnibus omnino rebus illos considerare, ac prius quomodo et quid illi sint sciendum est, quam eorum inspirationem" etc.[2] Haec tamen via sola certe ad inspirationis notionem omni genere perfectam perducere non potest. Etenim primum integra natura causae ex effectu non plene cognoscitur. Idque maxime evenit cum est de his effectibus sermo, quos Deus foras facit; Deus enim eorum non est causa univoca. Via igitur a posteriori, etiamsi ad aliquam inspirationis cognitionem ducat, non tamen ad perfectam atque absolutam. Deinde investigatione naturae Divinorum Librorum inveniri possunt communes conditiones humanorum librorum, quod si in Sacris Litteris quid aliis praestans reperiretur, id sane huius erunt generis, quo abutentes protestantes inspirationem esse conantur efficere, quae sunt aut doctrina summa et divina naturali dicendi genere illuminata, aut cohaerentia totius Scripturae maxima, aut miracula prophetiaeque in Divinis Litteris descripta, aut illa vis Scripturarum propria, qua ad supera atque coelestia legentes traducit. Haec quidem, postquam sit inspirationem existere aliunde stabilitum, illud profecto confirmant; sed ipsa sola id non valent penitus ostendere: hoc enim unius est revelationis. Eo minus ergo huiusmodi res poterunt inspirationis naturam absconditam declarare plane. Postremo Ecclesia ipsa rationem respuit quae omne illud praetermittit, quod superat naturam, ac via a posteriori tantum utitur. In Decreto enim „Lamentabili" hic error reiicitur: „Exegeta si velit utiliter studiis biblicis incumbere, imprimis quamlibet praeconceptam opinionem de supernaturali origine Scripturae sacrae seponere debet, eamque

[1] Cf. I. V. de Groot, O. P., etsi apud eum nomina a priori et a posteriori non idem valeant: Summa Apologetica, Ratisbonae, 1906, p. 651.
[2] Rev. Bibliq. 1896, p. 488.

non aliter interpretari quam cetera documenta mere humana[1]." Item in iureiurando Motus proprii „Sacrorum Antistitum" reprobatur diiudicandi atque interpretandi ratio, quae criticem textus velut unicam supremamque regulam, haud minus licenter quam temere amplectitur." Quod etsi de interpretatione dicatur, videtur tamen ad inspirationis indagationem probe referre[2].

33. Officium viae a posteriori. — Sunt qui, contenti argumentis quae ex fontibus hauriuntur divinae revelationis, demonstrationes spernunt, quas viri disquisitioni naturae Librorum Sacrorum dediti, collegerunt. Id quidem immerito. Nam revelatio primum, dein natura Sacrorum Librorum, sine ulla conflictatione, una ad inspirationis notionem declarandam confluere debent. Revelatio quidem quod unum est omnium maximum affert, nempe Deum esse auctorem principem hominemque instrumentum. Id facile patet universam continere doctrinam, quae non solum omnes Scripturas, a verbo „In principio" (Gen. I, 1) usque ad „Amen" (Apoc. XXII, 21) complectitur, verum est etiam quasi mensura omnium quae de inspiratione disputantur, qua re quicquid ei adversetur est obruendum. Non tamen haec doctrina ea omnia tradit, quae ad singulas Scripturarum res pertinent, sed de iis iudicare est munus viae a posteriori. Quae, exempli causa, docet inspirationem non esse Apostolorum praerogativam, Lucas enim duos conscripsit libros inspiratos; item fuisse in scriptorum sacrorum potestate fontibus uti, atque his revera saepe numero usi sunt, ut ex librorum quasi structura apparet, et in ipsis libris aliquando etiam fontes commemorantur, ut in I Paralip. XXIX, 29; similiter inspirationem non versari modo in veritates, quibus possunt aut non usus vitae conformari,

---

[1] Denzinger, loc. com. nr. 2012.

[2] P. Schiffini S I., de quo dicit P. Méchineau S. I. „... que dire du R. P. Schiffini? Chez lui — aucun de ceux qui le connaisent ne me démentira — la sensibilité doctrinale est constamment en acte, je devrais dire en ébullition. Pas n'est besoin pour l'exciter des petits livres rouges; il suffit d'un petit bleu de la collection Blond (Science et religion), soixante pages in — 12, en opposition avec ses chères doctrines, pour le faire sortir de ses gonds." (L'idée du Livre inspiré, par le P. Lucien Méchineau S. J. Rome, 1908, p. 9.) P. igitur Schiffini de sententia modo disputata dicit: „Haec postrema opinio figmentum est" „... Manifeste praeterea ducit ad intolerabilem fanatismum." Divinitas Scripturarum, p. 26 et 27.

idque vel sint secundum vel extra naturam, sed in res quoque gestas et omnia ex quibus constat historia; atque argumentandi genus, quod ad hominem vocant, non abhorrere ab inspirato scriptore, plerique enim in S. Pauli epistolis huiusmodi existimant inveniri; et „scriptores sacros res ipsas (naturae) aliquando describere et tractare aut quodam translationis modo, aut sicut communis sermo per ea ferebat tempora[1]", et alia huius generis sexcenta, quae omnia colligit ac tractat via a posteriori. Haec ergo uberrimus est fons, ex quo natura hauritur inspirationis; haec erit, ut verbis philosophorum utamur, materia, forma vero revelatio; si igitur non conglutinantur hi duo fontes, notio inspirationis numquam erit, quantum res fert, absoluta. Si Theologi quidem unice via a priori freti, sola autem via a posteriori exegetae, velint inspirationis naturam invenire, facile in errorem rapientur, ac venient in vituperationem, et de illis id posset affirmari, quod dicit Cicero contra Hermagoram qui iuxta amplitudinem suae scientiae oratoris materiam distribuit: „Hermagoras ... videretur fretus sua scientia, falsum quiddam constituisse de oratoris officio, et non quid ars, sed quid ipse posset, exposuisse[2]." Hac de re, sive qui magis theologicis, sive qui magis Scripturarum studiis obsequuntur, mire consentiunt; quorum liceat unum exemplum proferre. P. I. Brucker S. I. „non modo, ait, utile, verum est etiam necessarium, ut quis integram inspirationis notionem cognoscere possit, scrutare libros, qui hac inspiratione fuerunt exarati[3]". P. Lagrange rerum Scripturarum spectatus scriptor „et ratio, ait, et usus Sacrorum Librorum sunt coniungendi; cum vero de natura agatur inspirationis, videtur, ut conditio rerum postulat, esse primas rationi dandas, sed cum sermo sit de modo atque materiae inspirationis, quod, nisi Sacras Litteras lectitando percipere potest nemo, usus Scripturarum tenet principatum[4]".

[1] Encyclic. „Providentissimus". Camerlynck, loc. com. p. 21.

[2] Cicero: De Inventione rhetorica. Lib. I.

[3] Études des Pères de la Compagnie de Jésus. Tom. 106, p. 855.

[4] P. Lagrange, O. P. La Méthode historique. Paris, 1903, p. 80. — H. Merkelbach autem affert Patrem Lagrange et Zanecchia, ut duces cuiusdam scholae, quae naturam inspirationis quaerit via a posteriori: „Telle est la formule, dont il usent de preférence: il serait inutile d'étudier la Bible *a priori*, il faut l'étudier dans la Bible même." Continuo iure quidem reiicit hanc viam. Nobis autem longe ea quae Merkelbach dicit de Patre Lagrange et Zanecchia abesse ab

P. Alfredus Durand S. I. etiam optime de hac quaestione disserit[1].

## Primae partis conclusio

34. Epilogus fontium. — Nemini ea consideranti, quae ex fontibus accepimus, non occurret inspirationis notionem sensim ac pedetentim progredi, ac magis in dies perpoliri. 1. Nam in initio apud Iudaeos, inspirationis ratio est universa, in ea enim origo solum divina humanaque

eorum consilio videtur. P. Lagrange enim quamquam insistat in via a posteriori, id tamen non facit nisi cum loquitur de terminis, quibus naturam, prope dicam metaphysicam inspirationis, oporteat circumscribere, et etiam cum de modo disputat, quo illa natura ad singulos libros locosque librorum singulos conveniat. In disputatione autem de inspirationis natura via utitur a priori, quod ex iis, quae supra diximus plane liquet. Id clariori quoque apparet luce in Revue Biblique, 1896, p. 199 et seq. ubi diserte rem propositam tractat. En eius via et ratio: „Comment se pose pour les chrétiens le problème de l'origine divine des Écritures?" p. 200. Ad hanc quaestionem respondet p. 201—204. Altera disquisitio est: „Comment l'entend l'Eglise?" Cum vero de hoc disputat p. 204—206 notionem explicat inspirationis in Conciliis Florentino, Tridentino et Vaticano. Deinceps, duce D. Thoma subtilius scrutatur naturam inspirationis; neque Encyclicam „Providentissimus" negligit, sed eam ad suam sententiam confirmandam profert (p. 212). Ergo ipse via a priori naturam inspirationis declarat, eamque confirmat, definit, perficit via a posteriori. Minus autem ea Patri Zanecchia attribui possunt, quae H. Merkelbach dicit; quia etsi via a posteriori P. Zanecchia perficit naturam metaphysicam inspirationis, ut in libro „Scriptor Sacra" p. 83 et seq.; tamen in ipso opusculo, et in opere „Divina inspiratio" tractat quaestionem quam maxime a priori; duce enim D. Thoma ac firmis et philosophicis et theologicis argumentis suffultus, tam subliliter rem exponit, ut nemo sic ante eum fecerit; quod certe adipisci nullo pacto potuisset sola via a posteriori.

[1] En quomodo de duplici via disserit: „Par l'emploi exclusif de l'un ou l'autre des deux procédés (ce que du reste personne ne propose de faire) on n'arrivera qu' à une analyse incomplète, et peut-être erronée, de l'inspiration. La spéculation pure aboutit facilement à une théorie rigide, incapable de se plier à l'état concret des textes. D'autre part, l'analyse littéraire et historique de ces mêmes textes ne révèle pas leur origine divine; elle peut bien donner à connaître ce que n'est pas l'inspiration, mais, réduite à ses ressources propres, elle ne nous apprend pas en quoi elle consiste." De officio vero theologiae et exegesis: „C'est à la theologie positive qu'il appartient de fournir le point de départ. En cours de route, dans les passages encore mal explorés, la scolastique fera de la lumière et du large, mais à la condition de prêter une attention constante aux indications de l'exégèse et de la critique." Dictionnaire Apologetique de la Foi etc. 1. Méthode à suivre. a.

Scripturarum continetur. — 2. Ab ista vero notione primum Deum esse Divinorum auctorem Librorum manat, et auctorem quidem principalem; id enim una significant voce et Scripturarum fontes et priscorum Ecclesiae monumentorum et SS. Patrum. — 3. Sed apud Patres ab auctoris notione actio seu Dei inspiratio disgregatur, aperteque patet ideo Deum esse auctorem, quia ipse inspiravit. Hoc ex Scripturis Sacris quoque erui poterat; sed huic doctrinae Concilium Florentinum imposuit fastigium: „profitetur auctorem: quoniam eodem Spiritu Sancto inspirante" etc. — 4. Inspiratio autem menti maxime prodest, et ab illa omnino repellit errorem. Sic esse a SS. Patribus accepimus, atque illorum sententia Encyclica „Providentissimus" vehementer confirmatur. Ita enim una eademque virtus divina tam diu excitat, movet sacros scriptores et ita eis adstat, quam diu illi res et sententias concipiunt, eas aliis tradere volunt, ac litteris mandant, ut nullus possit elabi error. Nec scriptores ergo nec Sacrae Litterae falsis depravantur opinionibus. — 5. De munere quoque scriptoris sancti fontes loquuntur. Etenim eum esse Dei ministrum seu instrumentum in litteris ipsorum Iudaeorum iam reperitur; magis autem in Scripturis apparet; apud Patres vero illud est luce clarius; at Leo XIII in Encyclia „Providentissimus" magno opere hanc doctrinam illustrat atque explanat. — 6. Nec termini inspirationis sunt a fontibus praetermissi. Scripturae enim docent inspirationem singulas res et sententias complecti; SS. Patres vero omne illud, quod quavis ratione, ad Litteras pertineat Sacras. Haec universa doctrina, a Patribus peranguste et breviter coarctata, in Conciliis Tridentino et Vaticano atque in Encyclica „Providentissimus" dilatatur et explicatur. Nostris autem temporibus de bipartita disputamus extensione, ut appellant, inspirationis, quarum altera ex libris, ex librorum variis partibus et ex rebus in illis traditis constat, altera vero ex verbis Scripturae, unde nomen obtinuit inspirationis verbalis. De prima sermo est in Conciliis Tridentino et Vaticano, ubi affirmatur Libros Canonicos cum omnibus suis partibus esse inspiratos, et in Encyclica „Providentissimus", quae omnium rerum Scripturarum tuetur inspirationem. Altera autem, inspiratio scilicet verborum, in eadem Encyclica plane et aperte traditur. Non enim dicitur Deum excitare, movere, adstare ut sacri scriptores et conciperent et vellent tantum, sed illud

etiam quod magni refert ut „apte infallibili veritate exprimerent“. Atque adiungitur „secus non ipse esset auctor sacrae Scripturae universae“. Quam ob rem si virtus divina non movet scriptores ut verbis res conceptas ac volitas „apte infallibili veritate“ exprimant profecto, Deus non „esset auctor sacrae Scripturae universae“. Ergo inspiratio non modo in res et sententias permanat, sed in verba etiam. Hactenus de conclusionibus ex fontibus revelationis, seu ex via a priori, diximus, quae quidem diligentissime sunt custodiendae. Ea vero quae ex fontibus hauriuntur revelationis et notionem inspirationis universe exhibent, via a posteriori, seu locis sancti scriptoris Librorumque sacrorum absolvuntur ac perficiuntur. Sic, ex S. Luca et ex scriptore II libri Machabaeorum apparet scriptorem inspiratum, naturalibus rationibus, modo quo apud alios viget scriptores, fuisse ad librum exarandum impulsum, atque aliquid non quidem supra vires hominum positum, consequi voluisse; cum vero operam libri dant confectioni, evolvunt studiose fontes, ac sacri scriptores, sicut et alii, multum operae laborisque consumunt; sed neque inspiratio ab aliquo in opere non penitus perfecto, nec ab epitomes confectione abhorret. Exegesis autem Scripturarum multa alia affert ad inspirationis explanationem.

Notio tamen inspirationis qualis superioribus ex fontibus manat, non est adhuc omni genere absoluta, nec censemus fontes fuisse prorsus exhaustos. Sed praeter id quod ex acriori fontium studio assequi potest, aliud idque magnum restat subsidium, theologia, ad quam confugere, a qua opem petere debemus. Theologia enim et in traditionis ecclesiasticae locum successit haeres, et eiusdem traditionis est verax ac legitima explicatrix. Itaque ardens studium inspirationis fontium, Iudaeorum videlicet, Scripturarum, SS. Patrum, scriptorum sacrorum et exegesis Litterarum Divinarum, auxilio roboratum Theologiae, ad ecclesiastica praeparabit decreta, quibus tandem inspirationis natura modo firmo et stabili explicabitur.

35. De S. Thomae principatu in quaestione de inspiratione. — Scriptores qui post SS. Patres in Ecclesia floruerunt sunt Patrum secuti doctrinam; parum tamen disputationem auxerunt de inspiratione; sed nec scholastici hac in re, ante D. Thomam longius progressi sunt. Princeps vero Theologorum inspirationis notionem tam

ample exornavit, ut deinceps merito ei, tamquam clarissimo in re adeo ardua duci, omnes fere assentirentur. Iure P. Pesch: „S. Thomas Aquinas, ait, doctrinam de inspiratione S. Scripturae ita expolivit, ut per multa saecula vix quidquam alicuius momenti ad eam additum sit[1].“ S. Thomas illud hac in quaestione, quod in caeteris fecit, perpaucis nimirum verbis est universam doctrinam catholicam complexus, atque explanavit hanc doctrinam, locupletavitque. Nam ab incunabulis revelationis in Iudaeorum disciplinis exstat Deum esse Litterarum Sacrarum auctorem principalem, hominem vero scriptorem instrumentalem, quod magis in dies evolvitur in S. Scriptura, apud SS. Patres, in ecclesiaticis monumentis, in his quae a sacris scriptoribus accepimus et ab studio Sacrorum Librorum[2]. Porro S. Thomas vocem universae Ecclesiae catholicae hoc pacto quasi formula quadam redegit: „Deus, ait, est auctor principalis, homo vero auctor instrumentalis.“ Verum est S. Doctorem peculiarem inspirationis tractationem sibi non assumpsisse; sed tamen eam simul tractat cum prophetia; iam vero secundum S. Thomae sententiam in prophetia Deus est auctor principalis, propheta vero instrumentum. Ergo in inspiratione quoque. Esse autem prophetam instrumentum est perspicuum ex lumine prophetico, quod est virtus instrumentalis[3], ob eamque causam prophetarum mentem sublevat[4]; et non remanet habitus instar constanter, sed solum transeunter[5]. Nec vero non reperiuntur loci quidam ubi S. Thomas de Scripturis Sanctis disserens, ad efficiendum plures in eis esse sensus, hac ratione utitur: „Spiritus Sanctus . . . . est principalis auctor divinae Scripturae[6].“ Nusquam autem tam accurate tamque clare locutus est ut in Quodlibet. VII, a. 14, ad 5: „Auctor principalis sacrae Scripturae est Spiritus Sanctus . . . . homo . . . . fuit actor instrumentalis sacrae Scripturae.“ Et quod magni refert est S. Thomam ea quae in universis fontibus, de quibus supra diximus, erant dispersa et dissipata, omnia conglutinavisse, rationeque auctoris principalis et instrumentalis constrinxisse; ex

[1] loc. com. nr. 169. — [2] Cf. nr. 45, 1, 2, 5. — [3] II, II, Q. 173, a. 3, ad 3. — [4] Q. D. De Veritate. Q. 12, a. 6, ad 4.

[5] II, II, Q. 171, a. 2; 174, a. 3, ad 2; 178, a. 1, ad 1. — De Verit. Q. 12, a. 1; a. 13, ad 3.

[6] Q. D. De Potentia, Q. 4, a. 1. — Cf. I, Q. 1, a. 10; II, II, Q. 173, a. 4.

qua illae late diffusae doctrinae catholicae arte quadam mirabili, tamquam ex fonte uberrimo, manant. Nullo enim errore nec scriptorem sacrum adfici, nec Scripturam, inspirationem etiam comprehendere sive libros omnes, sive singulas singulorum librorum partes, sive res et sententias, sive ipsa verba, quae quidem ex inspirationis fontibus cognoscimus, praeclare rationi causae principalis et instrumentalis conveniunt, imo ea esse tali modo eadem ratio petit. Quidquid autem de inspirationis notione est in fontibus obscurum, ex doctrina agentis principalis et instrumentalis facile ducitur, cuiusmodi est quaestio de commotionibus animi scriptoris ac de cogitatione seu phantasia, ut graeco vocabulo utamur. Reliquae etiam res Divinarum Litterarum propriae, ut Scripturas esse divinas, canonicas, maximam habere auctoritatem, ab eadem sunt ratione repetendae. Normarum denique et praescriptionum hermeneuticae fundamentum aliud non est nisi ratio causae principalis et instrumentalis[1]. Laus igitur D. Thomae in hoc est praecipue posita, quod universam doctrinam ecclesiasticam formula quadam constrinxit; ex qua omnia quae ad inspirationem pertinent incredibili manant arte. Sicque iure Doctor Angelicus rationis ac doctrinae inspirationis auctor est censendus. At parum formula, de qua diximus, valeret, si S. Thomas non doceret ipse notionem totam, causae principalis et instrumentalis; sed ex eius libris quid de hac re senserit possumus copiose colligere, atque ad inspirationem omnia referre. Ipse insuper Doctor illam rationem ad scriptoris mentem, quae sane est pars praecipua in inspiratione, iam retulit, cum de prophetia disputavit, sive in Summa Theologica[2], sive in Quaestionibus Disputatis[3]; ad reliqua vero referre studii nostri est ac laboris.

36. Inspirationis notio post D. Thomam. — Oraculis S. Thomae omnes Theologi usque ad Concilium Tridentinum tamquam voci totius Ecclesiae catholicae assentiebantur. Lessio nihilominus alia placuit docere; etsi vero ea quae de inspiratione appellata subsequente affirmaverat,

[1] Probe igitur P. Zapletal 2am. partem operis „Hermeneutica Biblica“ inscripti in 3 sectiones distribuit; quarum 1a. de causa instrumentali agit; de causa vero principali 2a. sectio, cum qua 3a. facile connectitur.

[2] II, II, Q. 171—174. — [3] De Veritate Q. 12.

emendavit[1], caetera tamen de inspirationis natura nempe: 1. „Ut aliquid sit Scriptura sacra, non est necessarium, singula eius verba inspirata esse a Spiritu Sancto; 2. non est necessarium ut singulae veritates et sententiae sint immediate a Spiritu Sancto ipsi scriptori inspiratae[2]", sine retractatione reliquit. De quibus Kleutgen affirmat: „doctrinam continent, non solum sanam et probabilem, sed ex quo haec quaestio a theologis accuratius tractari cepit, longe communiorem[3]." Lessii autem opinionem inconditam et incomptam Card. Franzelin ornavit[4]. Etenim utitur modo, secundum Dauschi iudicium, iam a Serario adhibito[5], ad notionem inspirationis inquirendam; nempe ex formula „Deus est auctor librorum S. Scripturae", id seiungendo quod huic repugnat formulae, et quod ea postulat suscipiendo, invenire conatur notionem inspirationis. Haec ratio non esset omnino spernenda, et multum iuvaret de inspiratione quaerentem; exorditur enim a veritate, quae etiamsi in se non contineat universam doctrinam catholicam, sicut formula S. Thomae, Deus est auctor principalis homoque instrumentalis; tamen huius quamdam saltem partem complectitur. At formula „Deus est auctor librorum S. Scripturae", videtur dicis tantummodo gratia proferri. Nam ea quae Franzelin docet, non sunt profecto ab illa formula repetita, sed aliunde, ab opinione videlicet non omnibus probata, quae neque est traditionis catholicae, neque ex fontibus inspirationis manat, neque ex formula „Deus est auctor librorum S. Scripturae"; sed ex quadam distinctione, suo arbitratu facta, in partem materialem et formalem libri; et ex conclusione, cuius nec vestigium fere in traditione reperitur, Deum esse auctorem partis formalis, non vero materialis libri. Itaque Deum verborum seu partis materialis libri esse auctorem negatur, ob eamque causam inspirationem attingere verba[6]. Sic Franzelin ea quae Lessius

[1] Cf. nr. 34. — [2] Cf. Kleutgen, loc. com. p. 466. — [3] Ibid. p. 475.

[4] Eamdem tenet sententiam P. Alfred Durand S. I., qui de inspiratione verbali loquendo sic ait: „Jusqu'à la fin du XVI[e] siècle, l'inspiration verbale était enseignée dans l'Ecole. Les Jésuites de Louvain furent les premieres a réagir ... Le Card. Franzelin semble lui avoir donnée sa formule définitive." loc. com. III. Étendue de l'inspiration. 2. Inspiration verbale, p. 907.

[5] Dr. P. Dausch: Die Inspiration des Neuen Testamentes, p. 16.

[6] Cf. Tractat. de Div. Tradit. et Script., p. 348 et seq.

voluit de verborum inspiratione arte quadam obtegit. P. Pesch autem apicem scholae Lessii imposuit[1]; nam propterea quod Deus est auctor librorum S. Scripturae, et propterea quod de ratione auctoris non sit necesse nisi ut scriptor alicuius libri de rebus et sententiis habeat iudicium practicum, dicit Deum iudicii solum practici esse auctorem, et inspirationem tantum iudicium practicum amplecti. Unde videntur ea quodam modo revocata, quae Lessius de inspiratione veritatum et sententiarum existimat, ad artem quam Franzelin effecit. Ex quo consequitur scholam in formula Deus est auctor librorum S. Scripturae, naturam inspirationis quaerentem, quae primo fronte parum ab ea differre videtur, quae S. Thomae assentitur, longe ab ipsa in conclusionibus abesse. Ex formula enim D. Thomae, Deus est auctor principalis homoque auctor instrumentalis, eruitur Deum esse et generis libri et modi dicendi et rerum et sententiarum et ordinationis rerum et electionis verborum et verborum ipsorum auctorem principalem; atque earumdem rerum auctorem instrumentalem hominem. Sed ex formula Franzelini, vel potius ex eius modo argumentandi, Deus est auctor unice iudicii practici, quo scriptor iudicat aliquam rem esse conscribendam. Sed ut ad propositum redeat oratio, post Concilium Tridentinum Theologi et Exegetae sunt in duas scholas divisi. Nostris autem temporibus inspiratio adhuc in contentione versatur, de qua D. Bède Lebbe dicit: „Encyclica ‚Providentissimus‘ commoti sunt catholici ad studendum inspirationem et veritatem Scripturarum. Ea vero quae P. Lagrange luculenter scripsit (R. B. 1895, 1896, 1897) vehementius contentionem, in qua erat natura inspirationis posita, incendit. Quae quidem quaestio iam tantum pertracta, quantum Theologiae ferunt argumenta, videtur optime exposita ad normas secundum S. Thomae doctrinam, secundum quam scriptor inspiratus est instrumentum liberi iudicii particeps, atque sic lumine et motione divina movetur, quin tamen aliquid de iis perdat, quae ad suam naturam pertinent, ut opus effectum sit Dei tamquam auctoris principalis, et scriptoris humani tamquam instrumentalis[2].“

[1] Patris Pesch opinionem alias tractabimus.

[2] D. Bède Lebbe: De l'inerrance de la Bible etc. Revue Benedictine, Tom. 22, 1905, p. 251.

37. Scriptores qui sententiam S. Thomae evolverunt. — Nonnulli scriptores operam dederunt, ut ea quae S. Thomas docuit de causa principali et instrumentali ad inspirationem referrent. Omnium primus fuit P. Pègues, O. P. in „Revue Thomiste“ 1895[1]; ipse vero dicit Patrem Brandi, S. I. iam significavisse S. Thomae doctrinam de causa instrumentali magnum esse subsidium explanationi naturae inspirationis; sed P. Brandi hac in re parum laboris consumpsit[2]. Deinde P. Lagrange, O. P. quoque in „Revue Biblique“ 1896[3], doctrina S. Thomae munitus, naturam perscrutatur inspirationis; sed cum ille neque ea praetermittat quae Librorum exegesis offert, apparet in sua disputatione quam optime concordent argumenta theologica et res quas exegesis nostris ostendit temporibus. Postea P. Zanecchia, O. P. subtilius quaestionem investigat, ac multum operae rebus abditis in enodandis consumit[4]. Sunt etiam alii scriptores, qui, duce D. Thoma, inspirationis naturam exposuerunt, quorum liceat commemorare C. Chauvin[5], P. Ed. Hugon, O. P.[6], P. Hugh Pope, O. P.[7]. H. Merkelbach quoque, paucos abhinc annos, summatim dilucideque, more Thomistarum, de hac quaestione disseruit[8].

38. Ratio in explanatione inspirationis sequenda. — Viam a priori prosequemur et a posteriori. A priori doctrinam traditionis ecclesiasticae, quam D. Thomas formula constrinxit, explicabimus. Cum vero via a posteriori possit disputationi lumen afferre, ab ea auxilium petemus. Nec a Doctore Angelico dissentiemus, cum ad causam instrumentalem revocabimus mentem, voluntatem, cogitationem et motus animi sacrorum scriptorum; sed in his quae pertinent ad mentem, afferemus doctrinam S. Thomae in disputatione de prophetia traditam, in aliis vero adhibebimus principia psychologica ab ipso S. Doctore con-

[1] Une pensée de Saint-Thomas etc., p. 95 et seq.
[2] Salvatore M. Brandi, S. I.: La questione biblica etc., p. 17 et seq.
[3] p. 198 et seq.; p. 496 et seq. Cf. etiam 1895, p. 563 et seq.; La Méthode historique, p. 71 et seq.
[4] Divina inspirat. S. Script. et Scriptor sacer.
[5] L'inspiration des divines Écritures.
[6] La causalité instrumentale, p. 34 et seq.
[7] The scholastic view of Biblical Inspiration, Rome, 1912.
[8] L'inspiration des divines Écritures.

stituta. Ne autem confusio oriatur ab expositione notionis causae principalis et instrumentalis mixta cum inspirationis natura, separatim has duas quaestiones tractabimus: itaque in altera parte declarabimus vim causae principalis instrumentalisque; in tertia vero illam ad inspirationis naturam referemus[1].

(*Sequitur*).

# KANN EIN SYSTEM DER TUGENDEN SUB SPECIE PSYCHOLOGICA ERRICHTET WERDEN?[2]

Von Dr. GREGOR v. HOLTUM, O. S. B.

„Der Reiz, welcher in der Anwendung der psychologischen Methode auf Glauben und Theorie liegt, ist so groß, daß er mehr als einen verleitet hat, sie um des Prädikates der Wissenschaftlichkeit willen in Psychologie aufzulösen . . . So wird die Theologie eine psychologische Erfahrungswissenschaft.“ — A. Rademacher in „Theol. Revue“ Nr. 1/2, Sp. 26, Jahrg. 1915.

Auch die Verfasserin des unten zitierten Werkes hat, beeinflußt von diesem Reize, ein besonderes theologisches Kapitel, die Tugendlehre, in neuer, psychologischer Methode zu behandeln unternommen. Sie sagt darüber: „Der Versuch, die überaus große Zahl der natürlichen sittlichen Einzeltugenden dergestalt in ein System einzureihen, daß dieselben in ihren Zusammenhängen untereinander sofort erkennbar und verständlich sind, kann nur[3] unter An-

[1] Propositum investigandi inspirationis naturam, duce D. Thoma, a P. Brandi, S. I. declaratur hoc pacto: „Basterà qui citare le parole dell' Angelico Dottore, il quale, compendiando nei suoi aurei volumi tutta quanta la dottrina tradizionale cattolica, ci assicura che, secondo quella, l'ispirazione de' sacri Libri richiede che di tutti e di ciascuno, come di tutte e singole le loro parti, si verifichi la formola theologica: *Spiritus Sanctus est auctor, homo vero instrumentum* (Quodlib. 7, quest. 6, art. 16). Postea etiam: „Dalla formola di S. Tommaso citata nel paragrafo precedente, non è malagevole cosa intendere in che senso Dio dicasi *Autore* de' sacri Libri, e quindi illustrare, secondo l' insegnamento contenuto nell' Enciclica, la natura e la estensione della loro divina ispirazione,“ loc. com. p. 17—19.

[2] Vgl. die Schrift: Die christliche Persönlichkeit im Idealbild. Eine Beschreibung sub specie psychologica. Von Dr. Gabriele Gräfin Wartensleben. Kempten und München, Kösel, 1914.

[3] Die im Druck hervorgehobenen Stellen hat die Verfasserin selbst hervorgehoben.

wendung einer durchaus psychologischen Betrachtungsweise gelingen. Mit Hilfe der von uns dargelegten Gestalttheorie ergibt sich ein einheitliches und, wie uns scheint, in wesentlichen Bezügen durchaus adäquates Bild" (p. 15). Daraus ergibt sich zweifellos ein — vielleicht der Verfasserin nicht zum Bewußtsein gekommener — Vorwurf gegen die altübliche Tugendsystematik, die der hl. Thomas in der I. II und II., II. vollendet ausgebaut hat; nach der Verfasserin ist diese Synthese kein System, das „die Einzeltugenden in ihren Zusammenhängen sofort verständlich und erkennbar macht", kein System, aus dem sich ein „einheitliches und trotz aller Farbenmannigfaltigkeit geschlossenes und in wesentlichen Bezügen adäquates Bild" ergibt. Tatsächlich hat es die Verfasserin erreicht, durch ihr System dasjenige des Aquinaten vollständig zu sprengen; die Tugenden werden aus dem straffen Gefüge, das er ihnen gegeben hat, gänzlich herausgerissen und in der verschiedenartigsten Weise ganz neu gruppiert, wie sich später zeigen wird; ganz neue Begriffe werden zur Gewinnung von einzelnen Tugenden sowie von Tugendgruppen eingeführt, wie z. B. „sich einfühlen[1] in die Gestalten von Situationen in Verbindung mit einem gefühlsbetonten Grenz- oder Distanzbewußtsein" (p. 17), das „Beherrschen der intellektuellen, volitionalen und emotionalen Möglichkeiten des Seelenlebens" (p. 16), das „Erfassenkönnen des Zentriertseins anderer Menschen, Situationen usw. in Verbindung mit dem Willen, genannte beide Fähigkeiten zu aktualisieren (?)" — so wird p. 17 das „Gerechtsein" neu definiert. Das sind sicher ebenso neuartige wie umgestaltende Begriffsbildungen und wir können sie nur hinnehmen, wenn ihre Richtigkeit einleuchtend von dem dargetan wird, der sie wagt. Ist das geschehen? Wir werden es sehen.

Die Verfasserin geht bei ihrem Versuche von dem Begriffe „Zentrierung" aus (p. 5 u. ö.). Der Mensch muß, soll er sittlicher Charakter sein, soll sein Leben unter dem Gesichtspunkt der Tugend einheitlich geordnet sein, in sich „einen Hauptpunkt tragen, zu dem sich als zu ihrer einheitlichen Wurzel alle anderen Teile oder Gegebenheiten sich zuwenden, und zwar im Verhältnisse der Über- und

[1] Das im Druck Hervorgehobene rührt, wenn nichts Besonderes bemerkt ist, von der Verfasserin her.

Unterordnung“ (p. 3), „daraus ergibt sich als unabweisliches Postulat einer vollständigen seelischen Geschlossenheit, daß das Verhalten des Menschen einem Ideale zugerichtet sein muß, denn dadurch wird in der Tat der obige Sachverhalt begründet und die Konstanz seiner „Zentrierungen“ hervorgerufen und erhalten, es werden die Bewegungsrichtungen seiner inneren Fähigkeiten einheitlich (vgl. p. 5). Von diesem fraglos ganz richtigen Grundprinzip ausgehend, bezeichnet die Verfasserin ganz in Übereinstimmung mit allen Theologen als diesen zur „Zentrierung“ einzig verwendbaren Hauptpunkt die „vollkommene Gottesliebe“; „sie bedingt das Grundgesetz der inneren Zentrierung: Gott über alles und alles in Gott (p. 8). Auch die Natur der theologischen Liebe, insoferne Gott deren Urheber, Beweggrund und Zweckursache ist, bestimmt die Verfasserin p. 11 ganz richtig und in sehr schöner Art. Die zu erhebenden Bedenken beginnen erst, wo die Verfasserin eine Ableitung aller Tugenden aus der Gottesliebe versucht (p. 15—32). Diese Ableitung kann, wie sofort einleuchtet, eine Ableitung rein kausaler Art sein; unter dem Einfluß der in das Herz eingepflanzten Gottesliebe entschließt sich der Mensch zur Übung aller Tugenden; deren Natur ist damit durchaus noch nicht bestimmt; wir haben hier eine rein psychologische Betrachtungsweise, die uns aber offenbar gar nichts nützt, zu scharfen, genauen Bestimmungen des Wesens der Tugenden, zu einer unanfechtbaren Abgrenzung der einen Tugend von der anderen. Gewissermaßen kausal ist die Ableitung aller Tugenden von der Gottesliebe auch dann, wenn man daran denkt, daß in der übernatürlichen Ordnung von Gott, als der äußeren Ursache, einem Menschen zugleich mit der Gottesliebe alle Tugenden eingegossen werden können, was tatsächlich der Fall ist bei der Rechtfertigung des die Taufgnade erhaltenden unmündigen Kindes[1]. Die Verfasserin sucht aber die Ableitung der Tugenden in der Weise, daß diese Ableitung für die Tugenden ein System schafft, und deshalb kann die erwähnte kausale Ableitung für sie nichts bedeuten — ebensowenig wie für jeden Thomisten — und sie muß deshalb nach Momenten suchen, die fest und un-

[1] Diese Ableitung ist nur in beschränktem Sinne kausal unter Rücksicht auf die Gottesliebe, weil diese ja nicht ursächlich sich betätigt.

wandelbar die Ableitung der Tugenden aus der Gottesliebe verursachen. Diese Elemente findet sie nun teils in rein psychischen Verhaltungsweisen, teils in Objektivem in Verknüpfung mit Psychischem. Es ist nun sofort ersichtlich, daß, wenn das Gesagte zutrifft — und es soll nachher gezeigt werden, daß es zutrifft —, kein einheitliches System der Tugenden resultiert, sondern zwei Systeme die Folge sind; das eine fußt auf der rein psychischen Betrachtungsweise, das andere folgt aus dem, was die Verfasserin der Objektivität entlehnt[1].

Es läßt also die Verfasserin rein psychische Elemente zur Verwendung gelangen! Sie tut das, wenn sie schreibt: „Aus der Fähigkeit, von einem genügend stark und konstant wirkenden Zentrum aus sowohl die Vorstellungen und Gefühle, als die motorischen Impulse und Entladungen (durch kräftige ausdrückliche Zielsetzung, von der starke determinierende Tendenzen und eine Reihe latenter Einstellungen, Bahnungen, Hemmungen usw. ausgehen müssen) zu regulieren (bzw. auch dadurch zu transformieren oder — im Sinne der Abstraktion von sich sogar bis zur Selbstentäußerung — zu annullieren), und zwar so zu regulieren, daß eben der zugrunde liegende Gesamtstatus sich als Einzelhabitus auch in solchen Lebensalternativen und Situationen behauptet, die eine Gefahr an den Menschen heranbringen, einen seinem Gesamtstatus feindlichen Habitus anzunehmen, geht ein Beherrschen der in Frage kommenden intellektuellen volitionalen und emotionalen Möglichkeiten des Seelenlebens hervor, das wir zusammenfassend als *σωφροσύνη* bezeichnen wollen. (Tugend der Selbstbeherrschung, wobei das „Selbst" in so weitem Sinne gemeint ist, daß darunter die Beherrschung des „Selbst" nach allen psychologisch in Betracht kommenden Richtungen inbegriffen ist) (p. 16). Ebenda: „Die der Konstanz eines

[1] Daß die Verfasserin das Objektive nicht als rein Objektives zur Verwertung anwendet, sondern es mit dem Psychischen verknüpft, ist offenbar ein großer Verstoß gegen die Gesetze der Logik. Wie können zwei disparate Ursachen in genere causae formalis ein einheitliches Gebilde zuwege bringen! Wie kann Objektives in Verknüpfung mit Psychischem, wenn auch nur bezüglich eines Teiles der Tugenden, eine scharf bestimmende Gesamtansicht begründen? Ist das Psychische als solches irrelevant, weshalb es dann anwenden! Wenn nicht, wie kommt es dann zur Einheit zwischen ihm und dem Objektiven?

zentral wirksamen Gesamtstatus entsprechende Konstanz der einzelnen Momenthabitus, der Einstellungen usw. bewirkt im Verhältnis zu den Personen, Gegebenheiten und Situationen der Außenwelt das Konstant- oder Treusein (Tugend der Treue).“ Auch das ist eine rein psychologische Bestimmung, da die Personen und Gegebenheiten nur im allgemeinen eine Funktion ausüben und so rein äußerlich die Materie eingeben, bezüglich derer sich die seelische Konstanz betätigt. Dasselbe gilt bezüglich der Tugend, die die Verfasserin gleich folgen läßt: „Die der Stärke (Intensität oder Eindringlichkeit) der zentralen Wirksamkeit eines Gesamtstatus entsprechende Kraft der Einzelhabitus und Einstellungen usw. bedingt insgesamt ein sich nach außen zur Geltung bringendes seelisches Starksein (Tugend der Seelenstärke oder des Starkmutes)“ (p. 16).

Das sind die Tugenden, die die Verfasserin in rein psychologischer Betrachtungsweise als eine zusammenhängende Gruppe uns vorführt. Es ist nun bezüglich dieser Gruppe folgendes zu bemerken:

1. Die differenzierenden Merkmale schließen einander nicht aus, was doch nach den Regeln einer logisch zulässigen Divisio unumgänglich ist. Ist das „Treusein“ denkbar ohne Selbstbeherrschung? Ist das Treusein in dem sittlicher Schwäche und Gefährdung ausgesetzten Menschen nicht dem Begriffe nach Selbstbeherrschung? Ferner: Sind Treusein und Starksein wesentlich verschiedene Momente? Und besagt die Selbstbeherrschung aus dem vorhin angegebenen Grunde nicht dem Begriffe nach Stärke? Und ist Stärke nicht etwa Selbstbeherrschung bei dem in sittlichen Gefahren sich behauptenden Menschen?[1] — Es ist also nichts mit der von der Verfasserin in rein psychologischer Betrachtung konstruierten ersten Tugendgruppe. Wohin diese Betrachtungsweise führt, zeigt schlagend die Definition von der Tugend der Gerechtigkeit, die uns die Verfasserin p. 17 schenkt. Sie gibt zunächst den psychologischen Boden an, aus dem die Gerechtigkeit erzeugt

[1] Streng begrifflich faßbar wären Konstanz und Treue nur mit Beziehung auf ein scharf umschriebenes Objekt; wird das nicht gegeben, so erübrigt nur zu sagen, daß Konstanz und Treue allen Tugenden transzendentaliter zukommen. Man kann ja schließlich die verschiedenartigsten Elemente unter einem Namen einen, aber was hat man damit wissenschaftlich gewonnen? Nichts!

wird. „Mit einem zentral und stark wirksamen Gesamtstatus von der Modalität, daß das Verhalten des Menschen einem Ideal zugerichtet ist, verbindet sich naturgemäß die Möglichkeit der Selbstabstraktion" (p. 16f.). „Kommt zu dieser eine intellektuelle Zentrierung in aktivem Sinne hinzu, d. h. nicht das Zentriertsein, sondern das Erfassenkönnen des Zentriertseins anderer Menschen, Situationen (sic!) usw. in Verbindung mit dem Willen, genannte beide Fähigkeiten zu aktualisieren, so ergibt sich im Verhältnis zu inneren sowohl als zu äußeren Gegebenheiten das, was schlechthin mit Gerechtsein (‚objektiv' sein) bezeichnet zu werden pflegt" (p. 17). — Von allem anderen abgesehen, ist es ganz unerfindlich, wie aus dem Willen, einerseits Selbstabstraktion zu üben und anderseits das Zentriertsein anderer Menschen der objektiven Lage gemäß zu erfassen, notwendig eine Tugend soll entstehen? Kann dies Streben nicht auch rein intellektuellem Trieb entstammen[1]?

Wenden wir uns nun zu der anderen Gruppe von Tugenden, bei deren Gewinnung die Verfasserin Objektives herbeizieht, wenigstens mitherbeizieht neben psychischen Momenten. Sie schreibt: „Die Fähigkeit, vom Bewußtsein des eigenen Status aus in die Status oder Habitus anderer Menschen, besonders (aber nicht ausschließlich) mit Rücksicht auf ihren religiösen Status, oder in die Gestalten oder Eigentümlichkeiten von Situationen sich einzufühlen, in Verbindung mit einem gefühlsbetonten Grenz- oder Distanzbewußtsein, vermag dem Verhältnis des Menschen sowohl gegenüber seinem Ideal als auch seinen Mitmenschen gegenüber eine Charakteristik zu geben, die sich aus Momenten zusammensetzt, die dem Staunen (admiratio), der Furcht oder Scheu (verecundia) und der Pietät gemeinsam sind und die deshalb als Ehrfürchten zu bezeichnen ist" (Tugend und Ehrfurcht) (p. 17).

---

[1] Zum wenigsten hätte hier die Verfasserin die Verbindung mit der Gottesliebe als dem ausschlaggebenden Element bewerkstelligen müssen. Aber diese Tugend kann allerdings nicht zu einer besonderen Tugend machen, was an und für sich dem tugendlichen Gebiet nicht angehört. Es wird ganz und gar der Sphäre der Gottesliebe anheimfallend; nur was an sich Tugend ist, bleibt auch Tugend besonderer Art unter dem Einfluß der Gottesliebe als von dieser herrührender actus imperatus.

Es sei gleich hier eine Bemerkung gemacht, die noch öfters am Platze ist und deshalb hier, wo sie auch am Platze ist, vorweg genommen werde! Die Verfasserin ist von der Tendenz beherrscht, Seelenereignisse und Seelenzustände guter Art als „Tugenden“ zu bezeichnen. Aber das dient nicht zur Abgrenzung der Inhalte, sondern zu deren Verwischung, zur Grenzverkennung und zur Durcheinanderwürflung der Inhalte. Der Wissenschaft ist mit einem solchen Vorgehen keineswegs gedient.

Aber sehen wir uns die Definition der Tugend der „Ehrfurcht“ an, die die Verfasserin eben gegeben hat. Sie soll dem Menschen nach der Verfasserin die richtige Stellung vor allem gegenüber seinem Ideal verschaffen. Aber ist nicht diese Stellung durch die Gottesliebe gewonnen? Wir hörten ja selber die Verfasserin dies aussprechen auf p. 8 ff. Das Gefühl der Ehrfurcht kann also höchstens Begleitgefühl sein! Aber mit noch mehr Recht wird man sagen, daß es der Gottesliebe vorausgeht und einfach zur adoratio gehört, die, allgemein genommen, definiert wird: „Honor exhibitus alteri propter superiorem ejus excellentiam in protestationem nostrae erga eum submissionis“ (vgl. Dr. Prümmer O. P.: „Manuale theologiae moralis secundum principia s. Thomae. t. II nr. 983) und der notwendig der Affekt der Ehrfurcht sowie der des Staunens und der Furcht beigesellt ist, ja selbst auch der Affekt der Pietät, insoferne diese, in etwas weiterem Sinne genommen, nicht allein dem übernatürlichen Menschen zukommt. Dann sagt die Verfasserin, die Ehrfurcht sei eine Fähigkeit, die es dem Menschen ermögliche, sich in die Status oder Habitus anderer Menschen „einzufühlen“, und spricht wiederum mit Emphase von einem gefühlsbetonten Grenz- oder Distanzbewußtsein; ich meine, man solle in der Philosophie, die Anschluß an die Kirche sucht, doch nicht mehr von einem Gefühlsvermögen reden, das Gefühl von Grenzen, dem von Grenzen Umschlossenen oder nicht Umschlossenen, von eigenen Situationen und denen anderer Personen reden; was wir allein kennen, sind Fähigkeiten des Erkennens und Wollens. In der Tugendlehre ist es wahrhaftig auch notwendig, so zu verfahren; wir geraten sonst ins Subjektive, betreten einen schwankenden Boden; dem einen wird es gegeben sein, sich einzufühlen, dem anderen ist es versagt. Über all dies Bedenkliche kommen wir nur hinaus,

wenn wir durchaus der psychologischen Klassifizierung der Tugenden Valet sagen. Es wird uns dann nicht einfallen, eine Tugend aus verschiedenen Momenten sich zusammensetzen zu lassen, aus „Staunen", „Furcht", „Pietät", wie es hier geschieht. Zur Bestimmung der Tugend der Weisheit, auf die die Verfasserin nunmehr zu sprechen kommt, verwendet sie sogar sechs Elemente: die Tugend des „Gutseins[1]", die Tugend der „Treue", die der „Starkmut", die der „Selbstbeherrschung", die der „Gerechtigkeit", die der „Ehrfurcht". „Eine Kooperation aller von 1 bis 6 genannten seelischen Fähigkeiten und Möglichkeiten in qualitativ und intensiv optimaler Reinheit ergibt nach unserer Meinung denjenigen psychischen Tatbestand aus dem, als dem hiefür gegebenen Anknüpfungspunkt für die göttliche Gnade das Weisesein aktualisiert wird (Tugend der Weisheit)", p. 17. Es muß die Verfasserin gleich im folgenden zugeben, daß bei ihrem psychologischen Aufbauversuch von den verschiedensten Enden her Elemente verwendet werden müssen und gar mannigfaltige Kombinationen möglich sind. „Zwischen diesen Prinzipaltugenden sind natürlich im einzelnen psychologische Bezüge mannigfacher Art vorhanden, und zwar so, daß z. B. psychologische Bestandteile einzelner Prinzipaltugenden sich auf Folgen von Kombinationen anderer Prinzipaltugenden zurückführen lassen könnten." — Und wiederum: „In diese Siebenzahl der Prinzipalverhaltungsweisen scheinen sich bei genauer Betrachtung alle anderen denkbaren und realisierbaren sittlichen Tugenden als Unterbegriffe einordnen zu lassen, bzw. stellen sich letztere dar als Modifikationen oder Kombinationen dieser sieben Prinzipaltugenden." Aber ist ein solches Verfahren zur Gewinnung von Tugenden nicht ebenso kompliziert, wie ein Verstoß gegen die wissenschaftliche Forderung einer festen Bestimmungsnorm für alles, was in ein System sich eingliedern soll? Die Verfasserin verwendet alle möglichen psychischen Akte, denen eine scharfe Definition nicht zuteil wird, zur Konstruierung von Tugenden, wie sich gleich wieder zeigen wird.

---

[1] „Diejenige Qualität des Spezialhabitus, die aus einem zugrundeliegenden, zentral wirksamen Gesamtstatus des Verhältnisses der Persönlichkeit zu ihrem Ideal (also zu Gott als ihrem höchsten Gute) im Verhalten zu Personen und Dingen der Außenwelt gesetzmäßig folgt, nennen wir das Gutsein (Tugend des Gutseins)", p. 15 f.

P. 19 heißt es: „Von der Dankbarkeit sind wesentliche Bestandstücke in den Prinzipaltugenden der Gerechtigkeit, des Gutseins und der Treue enthalten.“ — Da man doch annehmen muß, daß die Verfasserin die Dankbarkeit adäquat bestimmen, also definieren will, so will der angeführte Satz besagen, daß alle wesentlichen Bestandteile der Dankbarkeit sich auf Gerechtigkeit, Gutsein und Treue verteilen. Aber kann man nicht mit ebensoviel Recht sagen, daß das „Gutsein“ aus Dankbarkeit, Gerechtigkeit und Treue sich zusammensetzt, als sagen, daß Dankbarkeit, Treue (vgl. p. 16, nr. 2 der Schrift), Gerechtigkeit (vgl. p. 17) auf „Gutsein“ zurückzuführen seien? Die rein psychologische Betrachtungsweise macht eben, daß für das Gleiche sich verschiedene Gesichtspunkte geltend machen lassen, was unmöglich ist — zum großen Vorteil für eine streng wissenschaftliche Betrachtung unmöglich ist —, wenn die Systematik der Tugenden ex parte objectorum genommen wird. Dabei ist es dann auch angängig, eine Tugend an eine andere anzunähern, insoferne ihr Objekt nicht voll an das Objekt der anderen heranreicht; dann haben wir die sogenannten partes potentiales (vgl. Thom. S. II. II. qu. 48 a. 1); bei ihnen finden wir also ein viel tiefergehendes Verhältnis zu anderen Tugenden als bei der Verfasserin; es ist scharf bestimmt, folglich ganz und gar eindeutig und nicht umtauschbar, nicht transzendental für mehrere Tugenden, wie das für „Konstanz“ und „Stärke“ zutrifft, die bei jeder Kardinaltugend wie bei jeder theologischen Tugend anzutreffen sind. Wenn man also streng begrifflich die Dankbarkeit fassen will, so erübrigt nur, sie mit Thomas (II. II. qu. 80) als pars potentialis der iustitia zu fassen und ihr die Konstanz und Treue nur als notwendige psychologische Begleiterscheinungen zuzuweisen, wenigstens für den Vollkommenheitsgrad dieser Tugend.

Dann bestimmt die Verfasserin die Opferwilligkeit als „gründend in psychologischen Gegebenheiten der an vierter und erster Stelle angeführten Prinzipaltugenden“, d. h. der „Selbstbeherrschung“ und der Tugend des „Gutseins“. Aber ist „Opferwilligkeit“ nicht eine psychologische Gegebenheit, die jeder Tugend zukommen muß und die sich auch aus dem Begriff jeder Tugend ohne weiteres ergibt, insoferne ja jede Tugend in dem gefallenen Menschen gegen Gefahren und Schwierigkeiten anzukämpfen hat und

ihm somit Verzicht und Mühe auflegt? Aber, wird man sagen, dann ist es auch nicht angängig, die Starkmut mit dem Aquinaten als eine spezielle Tugend zu bezeichnen, da es ja ebenfalls keiner Tugend erspart werden kann selbst gegen große Beschwerden sich zu wenden? Wird nicht jede Tugend im Zustande der Vollkommenheit wenigstens aus sich so ausgereift sein, daß sie das erfüllen kann, was Thomas der Stärke zuschreibt: retinere voluntatem in bono rationis contra maxima mala? (2. 2. qu. 123a. 4 c.) Weshalb also eine eigene Kardinaltugend mit Thomas postulieren? Die Antwort darauf ist, daß die „ratio ardui" mit Bezug auf die pars irascibilis mit Recht als objectum formale betrachtet werden kann, während bei der prudentia, der iustitia und der temperantia eben bloß begrifflich die besondere „honestas" des Objektes bezeichnet erscheint, so daß sie in diesem Betracht mit der ratio ardui begrifflich nichts zu tun haben. Die alltägliche oder gewöhnliche Opferwilligkeit liegt also in jeder Tugend ohne weiteres indirekt ausgesprochen, weil Tugend nichts anderes ist als eine Kraft zur Regulierung dessen, was der Regulierung sich zu entziehen strebt; aber die außerordentliche und zu Heroischem befähigende Kraft liegt nicht von selbst in dem Begriff der Tugend vor, auch nicht einmal in dem Begriff der Tugend im Vollkommenheitszustand, weil eben das Heroische über das gewöhnliche Maß des Menschlichen hinausgeht, mit dem es die Tugend zu tun hat.

Und hat die Verfasserin recht, wenn sie die Opferwilligkeit mit der Selbstbeherrschung in innere Beziehung bringt? Sind Selbstbeherrschung und Opferwilligkeit nicht bloß verschiedene Namen für dasselbe? Die Verfasserin hat ja selbst der Selbstbeherrschung das zugeschrieben, daß der Gesamtstatus als Einzelhabitus sich auch in solchen Lebensalternativen und Situationen behaupten könne, die eine Gefahr an den Menschen heranbringen, einen seinem Gesamtstatus feindlichen Habitus anzunehmen. Eine solche Gefahr kann doch nur durch Opferwilligkeit beschworen werden.

Bezüglich der „Demut" dann ist nicht einzusehen, wie diese, wie die Verfasserin will, eine Modifikation der Tugend des „Gutseins" sein soll; diese bezieht sich doch nach der Verfasserin selber (p. 15 f.) auf „Personen und Dinge der Außenwelt", während die Demut begrifflich unmittelbar auf

Gott geht, „humilitas secundum quod est specialis virtus, praecipue respicit subjectionem hominis ad Deum, propter quem etiam aliis humiliando se subjicit“ (2. 2. qu. 161 a. 1 ad 5), so daß einer demütig sein kann, ganz abgesehen von Erniedrigung vor Menschen. Auch ist es nicht richtig, daß die Demut, wie die Verfasserin (p. 20) will, „Erkenntnis des eigenen sittlichen Unwertes sei“; sie ist das nur unter der Voraussetzung der Sünde; hatte aber die Mutter des Herrn keine Demut? Auch ist es nicht richtig, daß die Demut begrifflich Erkenntnis sei; sie hat es begrifflich mit dem Strebevermögen zu tun, wie Thomas ausdrücklich (2. 2. qu. 161 a. 1 c.) lehrt. P. 23 dann faßt die Verfasserin die Demut als Herzenshingabe auf; aber das ist doch ein sehr zweideutiger Ausdruck, es zeigt dies alles, wie verkehrt es ist, Erkenntnisse und Strebungen im Innenleben, mögen sie auch bloß Begleiterscheinungen zu einem anderen sein, als Tugenden zu fassen; die psychologische Betrachtungsweise verfällt leicht dem Fehler, das, was sie antrifft, übermäßig zu werten.

Von der prudentia schreibt die Verfasserin p. 20, sie „gründe als Einsicht des Verstandes bezüglich des zu Tuenden oder zu Unterlassenden in 5 und in 4“, also in der „Möglichkeit der Selbstabstraktion“ und in der „Tugend des Gutseins“, insoferne letztere es ermöglicht, im Verhalten zu den Personen und Dingen der Außenwelt recht zu handeln. Aber hat die prudentia denn notwendig mit der Außenwelt zu tun? Kann sie nicht auch das Innenleben regulieren, z. B. den rechten Gebrauch der Phantasie, das Studium usw.? Und was soll die „Selbstabstraktion“ der Klugheit vermitteln? Sie ist höchstens da verständlich, wo die Klugheit es nicht mit dem Individuum als Individuum, sondern in seinen Beziehungen zu anderen zu tun hat, die eine solche fordern könnten — und wäre da nicht vielmehr die Tugend der Gerechtigkeit mitbeteiligt? Und das gleiche dürfte bezüglich der Tugend des „Gutseins“ gelten!

Die continentia „als das innere Zusammengehaltsein besonders (aber nicht ausschließlich) mit Hinblick auf das ganze Gebiet sinnlicher Regungen wurzelt in 4 und in 6“, also in der *σωφροσύνη* = Selbstbeherrschung, und in der Tugend der Ehrfurcht. Aber ist der Ausdruck: „das innere Zusammengeschlossensein“ nicht ein recht unklarer

und vieldeutiger Ausdruck, so ungefähr wie das die moderne Denksphäre beherrschende Wort „Kultur“? Wie kann es also für eine Definition verwendbar sein, die doch so scharf, so eindeutig als nur möglich sein soll? Gibt nicht jede Tugend ein partielles inneres Zusammengeschlossensein? Soll nun der Komplex von all dem eine besondere Tugend ausmachen? Unmöglich! Und wird nicht das „innere Zusammengehaltsein“ nicht unmittelbar schön durch die σωφροσύνη importiert, da diese nach der Verfasserin eine von einem genügend stark und wirksam sich betätigenden Zentrum ausgehende Macht besagt, den Gesamtstatus als Einzelhabitus auch in allen Lebensalternativen und Situationen sich behaupten zu lassen, die für das sittliche Leben eine Gefährdung enthalten können! Es ist da wirklich nicht abzusehen, wie da noch Raum für die continentia auch nur insoferne sein soll, als diese nicht allein aus der σωφροσύνη entsteht, sondern auch noch einer anderen Tugend, nämlich der Ehrfurcht, benötigt. Und ist diese nicht Voraussetzung oder Begleiterscheinung bei allen Tugenden als Gefühl der Ehrfurcht vor Gott?

Der Continentia läßt dann die Verfasserin die castitas als eine habituell begierdefreie Seelenverfassung entspringen, die den Leib heiligen will. Aber es ist doch irrig, das habituelle Freisein von Begierden als zum Wesen der Castitas zu bezeichnen! Das widerspricht doch jeder Erfahrung, auch dem, was wir von vielen Heiligen wissen; was zum Wesen einer Tugend gehört, kann jedoch nicht fehlen; aber wir wissen von genug Heiligen, daß sie lange und schwere Kämpfe gegen sinnliche Begierden zu führen hatten, nicht bloß zeitweilige Versuchungen zu bestehen hatten, was die Verfasserin für allein (in der Anm.) mit der Castitas für vereinbar hält. Die Kirche betrachtet es als eine außerordentliche Gnadengabe, wenn Heilige habituell von solchen Dingen frei waren. Nach der Verfasserin entspringt die Castitas „vor allem der Ehrfurcht und erst in zweiter Linie der σωφροσύνη“ (p. 30) und für diese Meinung beruft sie sich auf die Worte Augustins (Conf. X, 29): „Per continentiam colligimur et redigimur in unum, a quo in multa defluximus.“ Aber wer wird denn nach einer Wirkung, welche eine Tugend hat, sofort die Definition der Tugend geben? Man kann das doch nur, wenn die primäre Wirkung der Tugend ins Auge gefaßt

wird; aber um diese zu finden, muß man, wenn von den Kardinaltugenden die Rede ist, vorher schon gefunden haben, was sie im Menschen in Ordnung zu halten haben; dann erst kann man die Wirkung genau bestimmen; wenn man weiß, daß die Castitas circa delectationes venereorum ist (2. 2. qu. 161 a. 3), dann weiß man auch sofort, was ihre spezifische Wirkung bei diesem und jenem ist, bei den Verheirateten und bei den Unverheirateten, ferner daß die allgemeine Wirkung der Tugend ist: uti rationabiliter his delectationibus, si uti licet[1]. Übrigens widerspricht dem auch Augustinus a. a. O. nicht; er will ja nur eine entferntere Wirkung der castitas angeben und das ist die von ihm bezeichnete unstreitig, da sie vor allem den Menschen zu vergeistigen und so in Richtung auf den ungeschaffenen Geist zu versetzen vermag, wie denn auch Thomas sagt: „in delectationibus, circa quas est intemperantia, minus apparet de lumine rationis" (2. 2. q. 162 a. 4).

„Der Gehorsam als eine durch den Gesamtstatus gebotene Unterwerfung des eigenen Willens unter den göttlichen Willen oder auch unter einen menschlichen Willen, dessen Autorität . . . . . . auf Gottes Willen zurückführt, wurzelt in 4 und in 1 und in 6" (p. 21), also in den Tugenden des „Gutseins", der *σωφροσύνη* und der Ehrfurcht. Näher äußert sich die Verfasserin über den Gehorsam p. 24 f. also: „Einer besonderen Motivierung bedarf die Auffassung des Gehorsams als Modifikation der *σωφροσύνη* sowohl als des Gutseins; es erschien fürs erste fraglich, ob derselbe nicht als selbständige Prinzipaltugend anzusehen und die ihm zugrundeliegende psychische Fähigkeit der absoluten Hingabe bis zur Selbstentäußerung als eine achte psychische Hauptmodalität aufzufassen wäre. Aber schließlich mußte letzterer Standpunkt in Anbetracht folgender Sachlage aufgegeben werden:

*a)* In den meisten Fällen ist die Selbstentäußerung beim Gehorsam nur eine partielle.

*b)* In vielen Fällen ist selbst diese partielle Selbstentäußerung nur transitorisch, d. h. der Habitus oder die Einstellung des Gehorsams überdauert das Phänomen der Selbstentäußerung.

---

[1] Thomas sagt: regula temperantiae sumenda est secundum necessitatem praesentis vitae (2. 2. q. 141 a. 6).

*c)* Selbst im seltenen Falle völliger und andauernder Selbstentäußerung ist diese gleichfalls als Modifikation der mit Gutsein vereinigten *σωφροσύνη* auffaßbar, sobald man sich darüber klar wird, daß jeder Habitus freiwilliger Willensentspannung als psychischer Tatbestand Produkt der Regulierfähigkeit der Seele ist.

Halten wir zunächst fest, daß nach Thomas der Gehorsam zur iustitia als pars potentialis gehört (2. 2. qu. 80 a. un.). Ist es nun nicht eine viel schärfere Fassung, zu sagen, Gehorsam üben sei eine Art von Gerechtigkeit gegenüber dem, der eine Herrschaft über den Willen eines anderen hat, als ihn vom „Gutsein" gegenüber anderen abzuleiten? Ist die „Ehrfurcht" etwas anderes als Voraussetzung gegenüber dem Gehorsam? Und ist die Ehrfurcht formell auf den, dem sie gebührt, nach der Rücksicht des anerkennungswerten Machtbereiches über den Willen bezogen? Ist nicht auch der erwachsene und selbständig gewordene Sohn noch zur Ehrfurcht gegenüber seinen Eltern verpflichtet? Aus dem aber, was bloße Voraussetzung für ein anderes ist, kann dies andere sicher nicht unmittelbar abgeleitet werden, und was nicht zu einer bestimmten Leistung für alle verpflichtet, kann nicht als Quelle für diese Leistung schlechthin angesprochen werden.

Dann sagt die Verfasserin (p. 25), dem Gehorsam liege die „psychische Fähigkeit der absoluten Hingabe bis zur Selbstentäußerung zugrunde". Aber das trifft doch bezüglich des den Menschen zu leistenden Gehorsams nicht notwendig zu; es erkennt das dann einige Zeilen später die Verfasserin selber auch an, wenn sie schreibt: „In den meisten Fällen ist die Selbstentäußerung beim Gehorsam nur eine partielle" (= beschränkte); aber weshalb dann den übertriebenen Ausdruck „Selbstentäußerung" wählen? Und wenn die Selbstbeschränkung nur in sensu diminuto Quelle des Gehorsams ist, nun so ist es unerlaubt, dieselbe ohne beschränkenden Zusatz als Quelle des Gehorsams zu bezeichnen, wie das die Verfasserin tat. Aber gar „das Phänomen der Selbstentäußerung", also den Akt, als Prinzip des Gehorsams auch nur zur ernsten Diskussion stellen, wie das die Verfasserin bei der Begründung für ihre endgültige Stellungnahme auf p. 24 f. mit dem Satze tut: „In vielen Fällen ist selbst diese partielle Selbstentäußerung nur transitorisch, d. h. der Habitus oder die Einstellung des Gehorsams über-

dauert das Phänomen der Selbstentäußerung" — das ist doch wahrhaftig ein Standpunkt, von dem aus man die Tugenden nicht als feste Habitus gewinnen kann. Aber zu solchen Irrungen führt wie von selbst ein psychologischer Versuch, der nicht unverrückbar an der unverrückbaren Objektivität orientiert ist.

Von der Wahrhaftigkeit schreibt die Verfasserin folgendes: „Die Wahrhaftigkeit, ein Geschlossensein in der Erfülltheit vom Zentrum her, bedingt, daß nicht Handlungen und Überzeugungen, bzw. Meinungen widerspruchsvoll einander gegenüberstehen, ebenso wie die Reinheit auch Reinheit im Verhältnis von Denken, Wollen und Handeln derart verlangt, daß jede Heuchelei ihrem Wesen widersprechen würde." Dieses Fehlen des Widerspruches zwischen Handlungen und Überzeugungen ist sicher etwas ganz Transzendentales, das allen Tugenden zukommt. Enger faßt sie die Wahrhaftigkeit, wenn sie schreibt: „Sie ist die Einstimmigkeit von Worten, Gebärden und Taten mit der inneren Überzeugung." Gewiß! Aber wie soll diese im „Gutsein" und in der „Selbstabstraktion" wurzeln, wie die Verfasserin auf p. 23 will?

„Die Diskretion, eine Feinheit und Sicherheit des Gefühles und der Einfühlung in Sachlagen, die sowohl das innere wie das äußere Leben betreffen können, ist eine Modifikation von 6 in Verbindung mit 1 und 5" (p. 21), also von „Gutsein" und der „Selbstabstraktion". Ich meine, *a)* daß die Diskretion nicht notwendig eine Tugend sein muß; sie kann auch bloße angeborene und ausgebildete Fähigkeit intellektueller Natur sein; im Grunde genommen, ist die von der Verfasserin gewollte Diskretion nichts anderes als tiefere Menschenkenntnis, gestellt in den Dienst der Liebe; aber das läßt sie doch nicht schon eine eigene Tugend sein! Es hat bezeichnenderweise Thomas auch nichts über diese sogenannte Tugend geschrieben. — Endlich schließt die Verfasserin ihr Tugendsystem mit der Anreihung der Weisheit. Sie ist ihr (p. 25 f.) eine „Potenz und Tugend, die die Krone aller Tugenden darstellt"; aber dann kann sie auch nicht bloß „eine Kooperation der sämtlichen qualitativ und quantitativ eminent gesteigerten seelischen Hauptmodalitäten" sein (ebd). Auch zum Glauben kooperieren Verstand und Wille; aber wer wird deshalb den Glauben als aus dieser Kooperation hervorgehend definieren?

Und wenn auch die Weisheit auf das gesamte Tugendleben Einfluß nimmt, so ist es doch logisch nicht angängig, sie **in** diesem begrifflich bestehen zu lassen.

Nun mögen die theologischen Tugenden, die die Verfasserin gleichfalls einbezieht, in ihrer Behandlung noch einer Prüfung nach dieser Behandlung unterworfen werden.

Den Glauben nennt die Verfasserin auf p. 40 deshalb ein Sehen, weil er die „Hingabe der menschlichen Erkenntnis an die ewige Wahrheit und Liebe" sei. Aber diese Leistung des Menschen ist nur Voraussetzung für das, was Gott bei solcher Eingabe dem Geiste vermittelt[1]; das ist, daß er den Menschen unmittelbar — natürlich nicht nach der vom Ontologismus gewollten Art — an seiner Erkenntnis teilnehmen läßt, die ein Schauen ist; das lumen fidei, das nur Gott geben kann, nennt der hl. Thomas eine „imperfecta participatio luminis divinitus infusi", die sich, dem status viae entsprechend, von der perfecta participatio im lumen gloriae nur dadurch unterscheide, daß sie nicht wie diese „ducit in visionem horum, ad quorum cognitionem datur" (Qu. disp. de Verit. qu. 14 a. 1 ad 2). Also nur in beschränktem Sinne kann die Glaubenserkenntnis ein Sehen genannt werden, insoferne als sie unmittelbar und nicht mit Hilfe des Geschöpflichen den menschlichen Geist der göttlichen Erkenntnis eint, die ein Schauen ist, ist auch sie ein Schauen, Sehen.

Später verbreitet sich dann die Verfasserin über das „Glaubenserlebnis", das, sagt sie, „als solches in greifbarerer und besser beschreibbarer Form beim Übergang vom Zweifel oder Unglauben zum Glauben vorliegt als später, nachdem das Glaubenserlebnis sich konsilidiert und stabile Gestalt angenommen hat". Schon hiezu kann nicht geschwiegen werden. Zunächst sei bemerkt, daß das Glaubenserlebnis nur im Empfang des Habitus des Glaubens sich konsolidieren und stabile Gestalt annehmen kann, und ihn gibt allein Gott; nach der Verfasserin möchte man fast meinen, daß der erste Akt des Glaubens — und er ist ja auch selbst wieder ein reines Gnadengeschenk Gottes — durch öftere Wiederholung allein zu einem Habitus des Glaubens führen könnte. Das wäre sehr gefehlt; es könnte so nur

[1] 1. 2 qu. 55 a. 4 ad 6: Virtus infusa causatur in nobis a Deo, sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus.

eine quasi-dispositio ad habitum fidei entstehen. Ferner ist das Glaubenserlebnis nicht besser erfaßbar bei dem Übergang vom Unglauben zum Glauben, sondern allein bei ihm greifbar und beschreibbar; sonst bedeutet den Glauben erleben die Früchte und Segnungen des Glaubens in sich erfahren oder auch in sich erfahren, wie der eingegossene Glaube immer tiefer Wurzel schlägt; da aber davon die Verfasserin nicht sprechen will, bleibt nur das andere übrig, nämlich das Erleben der erstmaligen Gewinnung des Glaubens.

Von diesem Glaubenserlebnis schreibt dann die Verfasserin (p. 46 f.): „Es findet bisweilen blitzartig, bisweilen allmählicher vorbereitet, eine totale Umwandlung, d. h. Umzentrierung der bisher erkenntnismäßig gegebenen religiösen Begriffswelt statt. Alle Einzelbestandteile dieser Welt bleiben zwar die gleichen — aber der Sinn des Ganzen verändert sich plötzlich total, wobei es individuell verschieden sein mag, wie weit der neue Sinn des Totalbildes sich gleichzeitig den Einzelheiten mitteilt und deren Beziehung zum Ganzen scharf in Ausprägung bringt.“ Das ist sicher irrig, wenn bei diesem Erlebnis der Glaubensakt einbezogen erscheint; es ist dann einfach widerspruchsvoll, daß alle Einzelbestandteile der früheren Welt die gleichen sollen bleiben können, der Sinn des Ganzen aber sich total verändern; gewiß braucht die bewußte Umwertung aller früheren Erkenntnisse, Anschauungen, Meinungen bis ins Einzelne noch nicht vorzuliegen, aber daß alle Einzelbestandteile der früheren, dem Glauben feindselig oder in Abneigung gegenüberstehenden Geistesrichtung sollen trotz des Glaubensaktes fortbestehen können, leuchtet nicht ein. Zwar beruft sich die Verfasserin auf ein Erlebnis des bekannten französischen Dichters Claudel, der beide Momente bezüglich seiner als Tatsachen behauptet. „In einem Augenblick war mein Herz bewegt und ich glaubte . . . Die katholische Religion erschien mir immer als dieselbe Sammlung abgeschmackter Legenden, ihre Priester und Gläubigen flößten mir dieselbe Abneigung ein, die bis zum Haß und Abscheu gingen. Das Gebäude meiner Meinungen und Überzeugungen blieb bestehen und ich sah keinen Fehler an ihm.“ Aber ich bin der Ansicht, daß wir in diesen Äußerungen Claudels viel mehr Phantastereien vor uns haben, als jene Erkenntnisinhalte, die er bei jenem

Erlebnis in sich zu gleicher Zeit zu tragen glaubte. Dafür spricht ein offenbarer Widerspruch bei Claudel. Nachdem er nämlich geschrieben, seine Überzeugungen seien dieselben geblieben wie vordem und dabei das Bild eines Gebäudes gebraucht hat, das Bestand behalten habe, sagt er gleich darauf: „Es war nur die Änderung eingetreten, daß ich das Gebäude verlassen hatte." Aber dann waren doch auch die Überzeugungen nicht dieselben geblieben! Wie kann man also mit solchen Worten etwas anfangen und sie zur Stütze eines wissenschaftlichen Satzes verwerten?

P. 48, Anm. 2, wird gesagt, die theologische Hoffnung stelle, „psychologisch gesehen, eine Modifikation der Tugend des Glaubens in bestimmten konkreten Situationen des christlichen Innenlebens dar". Aber was ist das: Eine „Modifikation" des Glaubens? Gewiß wirkt der Glaube psychologisch zur Erweckung von Akten der Hoffnung; aber das ist doch noch sehr verschieden von dem, was die Verfasserin behauptet.

Zu p. 49: Es ist falsch, zu meinen, daß Glaube und göttliche Liebe sich zurückziehe, sobald die Gnade sich zurückzieht.

Schauen wir nun auf das Bisherige zurück, so muß leider festgestellt werden, daß der Versuch der Verfasserin, psychologisch ein Tugendsystem zu konstruieren, mißglückt ist und mißglücken mußte; denn auch alles Psychologische muß als Psychisches, als Erkenntnisse und dem Erkennen nachfolgende und von ihm abhängige Strebungen, auf Objektives im normalen Leben, zu dem doch sicher das Tugendleben gehört, gehen. Dies Objektive muß also zuvörderst scharf bestimmt werden. Dann allerdings ist noch Raum genug für eine psychologische Betrachtungsweise übrig, indem z. B. untersucht wird, wie die einzelnen Tugenden sich verschlingen oder wie bei den Tugenden die Passiones beteiligt sind oder sein können. Wir scheiden deshalb mit Bedauern von der Schrift, die so viel edles Streben offenbart und auch manches Schöne und sehr Richtige enthält.

# LIBERALISMUS UND CHRISTENTUM

VON P. JOSEF LEONISSA, O. M. CAP.

Zu seinem 70. Geburtstag gab der so hochverdiente P. Albert Maria Weiß, O. Praed., ein neues Buch heraus: „Liberalismus und Christentum“ mit dem Anhang „Rückblick auf eine Lebensarbeit gegen den Liberalismus“ (8°, XXIII, 420 S. Petrusverlag, Trier 1914), in welchem er Abschied nimmt von der Öffentlichkeit und Rechenschaft ablegt über sein gesamtes schriftstellerisches Lebenswerk. Als Vorwort dient die Anrede des Hl. Vaters Papst Pius X. an die Kardinäle im feierlichen Konsistorium vom 27. Mai 1914 (vgl. Divus Thomas, I, p. 280 ff.). Unter dem Schutz und der Kraft dieser Papstworte sollte das Buch in die Welt hinausgehen!

Zur Einführung in dasselbe dient die Einleitung. Sie belehrt uns über die eigentliche Lebensaufgabe des Verfassers sowie über Notwendigkeit und Nutzen des neuen Werkes. In einem Zeitraum von 30 Jahren galt es, die wichtigste aller Zeitfragen, die eigentliche Zeitfrage, die Frage von Natur und Übernatur zu behandeln, und zwar in einer Weise, daß auch dem christlichen Leben und der christlichen Frömmigkeit einiger Dienst erwiesen werden konnte. Im letzten Jahrzehnt hatte der Verfasser den schwierigeren Beruf, den Verirrungen der Zeit entgegen zu treten, soweit diese der Anerkennung und Durchführung jener Grundfrage im Wege stehen.

Zuerst waren die Irrtümer auf dem religiösen Gebiete zu kennzeichnen. Das geschah im Buche von der „Religiösen Gefahr“. Dann schilderte das zweibändige Werk „Lebens- und Gewissensfragen“ das Eindringen des modernen Geistes in die sämtlichen Gebiete des Denkens und des Glaubens, des sittlichen und des öffentlichen Lebens. Das vorliegende Buch nun hat den Zweck, die Gründe und die Grundirrtümer der verkehrten Zeitrichtung darzustellen, mit anderen Worten, alle die vorgefundenen Übelstände auf ihr wahres und gemeinsames Wesen zurückzuführen und sie somit von ihrer tiefsten und eigentlichen Wurzel aus zu bekämpfen. Demgemäß bilden diese letzten vier Bände ein zusammenhängendes Ganzes. Man könnte ihnen den allgemeinen Titel geben: Untersuchungen über die Zeitlage und den Zeitgeist. Alle Bände

zugleich mit der Apologie (5 Bände) und mit den zwei kleineren aus ihr hervorgegangenen Büchern: „Lebensweisheit“ und „Kunst zu leben“ bilden zusammen ein Werk, das den gemeinsamen Zweck hat, das Übernatürliche kennen und lieben, das Natürliche richtig schätzen und anwenden, und das Irdische nach allen Beziehungen in den Dienst der ewigen Bestimmung stellen zu lernen.

Das letzte Buch ist nicht bloß der Abschluß der ganzen Lebensarbeit, sondern auch der Schlüssel zum Verständnis des früher, zumal in den vorausgegangenen drei Bänden Behandelten. Es ist deshalb auf die gleichen Widersprüche gefaßt. Die Gründe für dessen Veröffentlichung sind zu gewichtig und zu weittragend, als daß persönliche Erwägungen ihnen gegenüber ein Gewicht haben könnten. In unserer Zeitlage wäre Halbheit Verrat, Schweigen Grausamkeit gegen die Wahrheit und gegen ihre Verteidiger, wäre diplomatisches Unterhandeln Förderung des Übels, Bestärkung der Irrenden und Ermutigung der Verwegenen. Eben jene Geistesrichtung, von der dieses Buch handelt, ist das seit Jahrhunderten in der christlichen Gesellschaft schleichende Gift, der Stoff zu fast beständigem Unwohlsein, zu unaufhörlicher Beunruhigung für Freund und Feind und zu so häufigen Krankheitsausbrüchen. Es handelt davon wie ein ehrenhaftes Arzneibuch, mit solcher Offenheit und Vollständigkeit, daß sich niemand über das wahre Wesen des Übels täuschen, daß sich jeder, der will, vor der Ansteckung bewahren kann.

Dabei ist wohl zu beachten, daß Liberalismus (ebenso wie Modernismus) eine höchst dehnbare Geistesrichtung und keineswegs eine in sich abgeschlossene Schule oder ein fertiges System ist. Darum ist es durchaus nicht zu billigen, wenn man behauptet, Liberalismus bestehe nur dort, wo die im Buche dargestellten Übelstände alle samt und sonders ohne Ausnahme vorhanden sind, mit anderen Worten, er bestehe wohl nur auf dem Papier, vielleicht auch nur in der Einbildung feindselig gesinnter Konsequenzmacher, aber kaum je einmal wirklich. Damit ist nun nicht gesagt, daß einer, der sich zum Liberalismus neigt oder ihm in dem einen oder anderen Stück anhängt, verantwortlich sei für das ganze System mit all seinen Folgerungen. Nur möge ein jeder, der sich allenfalls in einem besonderen Punkte

getroffen fühlt, die Augen öffnen und wohl zusehen, wohin der eingeschlagene Weg führen könne und bei der nötigen Konsequenz führen muß. Durchweg sind nach voller Gewissensüberzeugung nur die Irrtümer bekämpft, nicht die Irrenden verketzert, stets handelt es sich nur um die Sache, nicht um die Personen. Es ist so recht die Erfahrung einer siebenundvierzigjährigen priesterlichen Tätigkeit. Als Wahlspruch liegt zugrunde das Wort des hl. Apostels im Briefe an die Philipper (1, 18): „Doch was liegt daran? Wenn nur auf alle Weise Christus verkündigt wird, sei es zum Vorwande, sei es in Wahrheit; darüber freue ich mich, ja, werde ich mich auch ferner freuen.“

Das Buch selbst zerfällt in drei Teile. Der erste Teil (p. 1—78) behandelt in sieben Kapiteln die Erscheinungen und Wirkungen des Liberalismus. Zuerst erkennen wir, daß der Liberalismus noch nicht tot ist. Dann gibt sich uns der Reihe nach der Liberalismus kund als Feind des Hyperkatholizismus, als der sogenannte „gute Katholizismus“, als Gefahr für den Katholizismus, auf der Suche nach einem Ersatz für das Wort „katholisch“, als die große Kluft unter den Katholiken und endlich als Vorbote einer Katastrophe. Im zweiten Teile (p. 79—198) lernen wir das Wesen des Liberalismus in zehn Kapiteln kennen. Der Liberalismus ist mit der sogenannten modernen Denk- und Lebensweise so sehr verbunden oder doch verwandt, daß wir, wenn wir nicht an der Oberfläche hängen bleiben, überall auf ihn stoßen, wo sich ein Widerstand gegen Autorität und Herkommen, gegen den Glauben und gegen die Kirche zeigt. In Vergangenheit wie in Gegenwart finden wir immer den Liberalismus als Sammelbecken und zugleich als das Quellbecken der jeweils herrschenden Zeitideen, als den Vater und zugleich als das Kind, als Lehrer und als gelehrigen Schüler der den Ton angebenden öffentlichen Meinung, der sogenannten modernen Ideen.

Die sogenannte „moderne Weltanschauung“ kann uns wohl kein Wort in ihrem innersten Wesen so einigermaßen verständlich machen, wie das Wort „Evolution, Entwicklung“. Es führt uns aber auch zum Verständnis jener Geistesrichtung, die dieses Wort geprägt und in die Welt eingeführt hat und das ist eben der Liberalismus. Der Evolutionismus faßt in einem Worte alles zusammen,

worauf sein Streben geht und worin seine Wirksamkeit besteht: Auflösung, Umänderung und gleichwohl Unveränderlichkeit. Er bleibt immer und in allen Formen der ewig gleiche Subjektivismus, d. i. jenes Wort, das sein wahres Wesen am vollständigsten ausdrückt. Der Liberalismus ist jene Gestaltung des Subjektivismus, die nicht an einzelnen Angriffen auf einzelne Gesetze für das christliche Denken, Glauben und Leben hängen bleibt, sondern das Wesen des Gesetzes selbst, das Prinzip der Autorität und die daraus fließenden Grundprinzipien für Glauben, Denken und Leben nicht zwar völlig umstürzen, aber doch nach eigenem Ermessen meistern will.

Das Prinzip der Autorität im christlichen Sinne, von der die Rede ist, ist die Verkörperung des Übernatürlichen im Natürlichen. Deshalb richtet der Liberalismus immer seine Tätigkeit zunächst gegen diese Verbindung. Er will nicht das Übernatürliche ohne weiteres leugnen. Er will nur das Band brechen oder doch lockern, das die Natur der Übernatur dermaßen unterwirft, daß wir im Irdischen überall die Herrschaft des Überirdischen anerkennen müssen. Er betrachtet das Übernatürliche als eine Last, einen Druck, als eine Beeinträchtigung für das Natürliche. Er will dem Natürlichen mehr Luft, mehr selbständiges Recht, mehr Freiheit von den Gesetzen des Übernatürlichen verschaffen. Deshalb die strenge Scheidung zwischen den beiden Welten, die große Kluft, die er dadurch herstellt, daß er das Übernatürliche möglichst weit zurückweist, damit es ihm weniger lästig fällt, bis es ihm allmählich mehr und mehr fremd wird und schließlich aus dem Gesichtskreise entschwindet. Auf allen Stufen bis zum vollen Radikalismus, der das Übernatürliche höchstens noch dem Namen nach gelten läßt, hat der Liberalismus als das Wesentliche dies, daß er sich aus eigener Machtvollkommenheit an der Grundlehre des Christentums vergreift, an dem richtigen Verständnis der Lehre vom Verhältnisse der Natur zur Übernatur, und an der sichtbaren und fühlbaren Verwirklichung dieser Lehre im Bau der katholischen Kirche.

Dafür legt die Geschichte deutlich Zeugnis ab, sowohl vor wie nach der Reformation. Der Liberalismus vor der-

selben ist die Vorbereitung auf den Protestantismus, der nachherige die Nachwirkung des Protestantismus. Der innere Zusammenhang zwischen Protestantismus und Liberalismus bleibt nach wie vor der gleiche. Das Vorbild des Liberalismus für alle späteren Zeiten ist Abälard. Den Liberalismus in der radikalsten Gestalt vertritt zuerst Ockam, der Meister Luthers. Ihn kann man wohl besser noch den ersten Modernisten, den Vater des Modernismus, nennen. Der liberale Humanismus suchte die Reste von Christentum zu einer baren Laienreligion umzugestalten. Aller Vorläufer Sehnen und Ringen hat Luther im vollsten Maße erfüllt. Erasmus wurde dann der Vater des gemäßigten Liberalismus, des Liberalismus in seiner neuen Form. Zu diesem gehören der Jansenismus und der Rationalismus des 18. Jahrhunderts. Ihm folgte dann der zahme moderne Liberalismus. Seine Auswüchse sind der Demokratismus und der Modernismus.

So kann es denn durchaus nicht wundernehmen, daß der Liberalismus sich äußert als Enttheologisierung, d. i. als Widerspruch gegen die herkömmliche Lehre der Theologie, als Kampf gegen die Scholastik; weiter als Entklerikalisierung, um den Ausgleich mit dem modernen Geiste und die Befreiung des öffentlichen Lebens, denen der Klerikalismus hinderlich ist, zu ermöglichen. Dem verbindet sich dann die Entultramontanisierung. Der Liberalismus ist wesentlich, mit einem einzigen Worte gesagt, Antiultramontanismus. Der Grundzug, der die Natur des Liberalismus ausmacht, ist eben der Widerspruch gegen die Grundlagen und gegen die Grundform des Christentums, insbesondere gegen dessen Grundstein: das Papsttum. Als nächste Folgerung ergibt sich daraus der Säkularismus. Emanzipation der Welt vom Gesetze des Christentums, das ist das Ziel, auf das alle Anstrengungen des Liberalismus hinarbeiten. Damit ist aber auch dem Naturalismus Tür und Tor geöffnet, der notwendig auch zum positiven Widerstande gegen das Übernatürliche gedrängt wird. Nach der Grundlehre des Christentums gibt es nur ein einziges Ziel für den Menschen im einzelnen wie für die Menschheit im großen, das übernatürliche Ziel. Und dieses wird nicht bloß

empfohlen und gewünscht, sondern geradezu für alle zur Pflicht gemacht. Darum ist aber durchaus nicht die natürliche Tätigkeit gehemmt oder überflüssig gemacht. Somit ist eine Losreißung der sogenannten natürlichen Ordnung von dem Gedanken an das übernatürliche Ziel unmöglich, außer man setze die Natur selber in die unvermeidliche Notwendigkeit, sich zu verirren und auch ihrer eigenen natürlichen Aufgabe untreu zu werden.

All das treibt den Liberalismus zur Laisierung. Die Führung des öffentlichen Lebens will er den Laien ausgehändigt wissen. Man brauche eben jetzt mehr Freiheit und persönliche Initiative und die finde sich nur bei den Laien. An sie also müsse jetzt die Führerschaft übergehen. Das sei so das Gesetz der geschichtlichen Entwicklung. Und zwar das alles mit dem Streben nach Selbstherrlichkeit, nach möglichster Loslösung von der kirchlichen Autorität, nach den Grundsätzen der modernen Geistesrichtung. Das ist eben der Laizismus im Sinne des Liberalismus. Dabei beruft er sich nach der Lehre der Geschichte bedenklicherweise gerne auf die Berechtigung der nationalen Eigentümlichkeiten. Mit der so errungenen Herrschaft über die Geister geht der Liberalismus notwendig in Demokratismus über. Alles weiß er für seine Zwecke auszunützen und überall Mittel ausfindig zu machen, die ihm zur Unterdrückung mißliebiger Gegner, zur Erstickung anderer Ansichten, zur Mißhandlung der persönlichen und religiösen Freiheit dienen können. So erweist sich denn durchaus der Liberalismus als wesensverwandt mit dem Protestantismus; daher denn auch die besondere Vorliebe und Hinneigung des letzteren zum Liberalismus.

Im dritten Teile wird näher besprochen in sechs Kapiteln das Christentum als Gegensatz zum Liberalismus (p. 199 - 282). Um die Natur des zu heilenden Übels möglichst klar zu erkennen, wird kurz die Stellung des Liberalismus zum Christentum gezeichnet. Er kennt nur eine Privatreligion, aber keine verpflichtende, öffentliche, keine Religion der menschlichen Gemeinschaft. Grundsätzlich leugnet er den sogenannten obligatorischen Charakter der Religion im öffentlichen Leben und will nimmer zugeben, daß die Religion die Richtschnur für die korporative Tätig-

keit einer Gemeinschaft sein müsse. Vielmehr stellt er die Zwecke der Korporation, bürgerliche, politische, ökonomische, wissenschaftliche oder nationale, als die oberste Richtschnur für die korporative Tätigkeit hin. Die unvermeidliche Folge ist das Zurücktreten des Religiösen hinter das rein Weltliche. Dann bilden die gemeinsamen irdischen Zwecke das Bindemittel für alle, die nach denselben Kulturzielen ringen. Für etwaige bessere Förderung der weltlichen Bestrebungen läßt man als untergeordnetes Mittel die Religion gelten, aber nur eine interkonfessionelle oder noch lieber eine akonfessionelle Religion ohne alles bestimmte Bekenntnis; all das sei notwendig zum Ausgleich mit der modernen Welt. Die Konsequenz seiner Prinzipien treibt den Liberalismus notwendig zur Untergrabung des Christentums; denn dieses ist keine bloße Weltanschauung, sondern einfachhin die Kirche. Nur in dieser Form hat Christus das Christentum gestiftet. Jeder Angriff auf die Kirche geht gegen das Christentum selber. Dem Liberalismus entgegenzuarbeiten, dient nur ein einziges Mittel, die Erkenntnis und Anerkennung eben jener christlichen Grundlehren, die er am meisten bekämpft, die Wiederherstellung der wahren Lehre von Christentum, von Kirche und von Autorität.

Das letzte Wort des Liberalismus im religiösen Gewand ist das von der christlichen Weltanschauung. Nun fragt es sich, wie aus dem Christentum eine christliche Weltanschauung wurde. Zunächst ging es an die Leugnung der Kirche. Mit dem Glauben an die Kirche mußte auch der Glaube an das Übernatürliche verloren gehen. Die ganze Denk- und Geistesrichtung wandte sich zum vollkommensten Subjektivismus. Das kirchenlos gemachte Christentum ward laisiert, das Priestertum durch das Laientum ersetzt. Je mehr das äußere christliche Leben zurückging, desto mehr nahm auch die Abschaffung oder doch die willkürliche Auslegung und Ausleerung der christlichen Lehren ihren Fortgang. Der Rationalismus ward zum Liberalismus und dieser schließlich zum Modernismus. So ist denn das Christentum zur modernen Weltanschauung geworden, die man zur schwachen Erinnerung an das Christentum „christliche Weltanschauung“ zu nennen

beliebt. Dabei kann es einen nicht wundern, wenn heute alle Welt fragt: Was ist Christentum? Ja, was ist es denn eigentlich, obwohl es schon fast zwei Jahrtausende in der Welt lebt und wirkt. Soviel Bücher über Religion, soviel angebliche Formen des Christentums werden heute unterschieden. Soweit ist Denken und Handeln zerrissen, daß das öffentliche Leben getrennt wird von den Prinzipien der Theologie, ja der Kirche und des Glaubens. Und an das Ganze wie an seine Bestandteile legt man den Maßstab der Opportunität und des Utilitarismus an, um nach diesem zu entscheiden, was brauchbar sei oder nicht. Da zeigt sich wieder die volle Bedeutung der christlichen Lehre von Natur und Übernatur. Zwei Gebiete und doch nur ein einziges Ziel, das ist der letzte Satz, um den es sich überall handelt. Auch die natürliche Ordnung muß auf die Erreichung des übernatürlichen Zieles hinarbeiten, darf es wenigstens nicht behindern.

Kein anderes politisches oder soziales oder nationales Christentum gibt es, als das ein für allemal von Christus gegebene. Es gibt nur ein Christentum, keinerlei Abarten, keinerlei Sondergestaltungen, keinerlei Neubildungen. Und dieses eine Christentum verpflichtet alle ohne Ausnahme in gleicher Weise und nach seinem ganzen Umfang, um an ihrem Heil zu arbeiten in der Kirche, wie in ihrem Beruf und in ihrer öffentlichen Stellung. Die einzige Grundlage des Christentums ist Christus. Er hat das Christentum gestiftet in der Kirche. Kein Christentum außer der Kirche. Mit dem Christentum ist die Kirche gegeben. Wenn man als Christ gelten will, kann es nicht genügen, an die Tatsache der Offenbarung zu glauben, man muß auch an den Inhalt, an den ganzen Inhalt der Offenbarung glauben. Nur der hat das Christentum, der denkt und lebt nach der Formel, die wir von Kindheit auf zu beten gewohnt sind: Ich glaube alles, was Gott geoffenbart und uns durch seine heilige Kirche zu glauben vorgestellt hat.

Christus und die Apostel kennen nur eine einzige Kirche, nicht Kirchen, mehrere, Kirchen in Menge. Das wahre Christentum Christi ist die Kirche. Die ganze Einrichtung der Kirche, also auch alle ihre Gewalt geht unmittelbar und ausschließlich von

Christus aus. Die Kirche ist eine katholische Rechtsanstalt, eine Anstalt nach göttlicher Einrichtung, mit göttlichen Rechten und mit göttlichen Vollmachten. Wie jeder verpflichtet ist, Christ zu sein, so ist auch jeder verpflichtet, Mitglied der Kirche zu sein. Keiner bringt der Kirche etwas zu von seinem Eigenen, sondern jeder empfängt durch sie das Christentum und hat es nur in ihr und mit dem Christentum alle Gnaden Gottes, die dem Christentum eigen sind. Die Kirche ist die von Christus gegründete Heilsanstalt und nicht anders denkbar denn als Sakraments-, Lehr- und Autoritätskirche, kurz als Priesterkirche. Dies ist das Wesen der Kirche und somit auch des Christentums. Das einzige Mittel, um das Christentum zu vernichten, ist die Vernichtung der Kirche. Das Mittel, um die Kirche zu entthronen, ist die Einführung von Menschenkirchen. Von diesen bis zum reinen Menschentum ist dann nur noch ein Schritt.

Die Kirche gilt vielfach nur als „katholische Konfession“, selbst Katholiken gebrauchen diese Ausdrucksweise. Darum ist es nur nützlich, das Verhältnis der Kirche zu den Konfessionen klarzustellen. Die katholische Kirche hat keine Konfession, sondern eine Profession, d. i. die professio fidei. Diese aber umfaßt, im Unterschied vom subjektiven persönlichen Bekenntnis, d. i. der confessio, den ganzen Inbegriff der geoffenbarten Wahrheit. Die verschiedenen Konfessionen oder Religionsparteien haben sich „im Gegensatz zur Katholizität“ in die Welt eingeführt. Ihr Wesen ist also die Ausscheidung dessen, was zum katholischen Glauben gehört. Jede Konfession geht ihren Weg. Jede entfernt sich immer noch mehr von dem alten Christentum Christi. Die Interkonfessionalität wird immer mehr zur Konfessionslosigkeit. Eine Einigung der Konfessionen hat nur dann Aussicht auf das Gelingen, wenn die Konfessionen aufgehoben werden und wenn sich alle Getrennten in dem Schoße der einen allgemeinen Kirche wieder zusammenfinden. In ihr lehrt uns Christus der Herr, Natürliches und Übernatürliches gleich gewissenhaft zu ehren, Gott zu geben, was Gottes, dem Kaiser, was des Kaisers ist. Die Vereinigung dieser beiden Aufgaben ist das ganze, das allgemeine, das wahrhaft

katholische Christentum, die unversehrte christliche Heilsordnung, durch deren treue Befolgung jeder für sich selber das Heil findet und anderen den Weg zum Heile weist.

Nur in der katholischen Kirche haben wir das lebendige Christentum Christi, und kein gesundes christliches Leben gibt es, das sich nicht an das kirchliche Leben anschließt und aus diesem seine Kraft zieht. Außer der Kirche kein Heil. Kirche, katholisch, das ewige Heil oder die Heilsordnung, diese drei Worte enthalten alles, was wir zur Heilung unserer Übel und zur Besserung unserer Zustände brauchen, Wegweisung in der kirchlichen Lehrgewalt, Antrieb in der Autorität, d. i. der kirchlichen Regierungsgewalt und Kraft im Priestertum der Kirche als Gnadenvermittlung. Und um auch die geringste Ungewißheit zu hindern, hat der göttliche Stifter die ganze Kirche auf einen Grundstein gebaut, unter ein Haupt gestellt, durch einen Schlußstein zur unerschütterlichen Einheit zusammengekittet. In dieser Einheit des Hauptes ist die Einheit der Kirche gewährleistet. Nur der in Einheit mit dieser Einheit lebt, ist sicher, daß er in Einheit mit der Kirche und in Einheit mit Christus, dem obersten Lehrer, Herrn und Priester, dem himmlischen Haupte der Kirche lebt, und der ist wahrhaft und vollständig katholisch. Liberalismus und Liebe, Verehrung und Gehorsam gegen den Papst stehen sich als die beiden Endpole gegenüber. Lieben wir also wahrhaft den Papst, folgen wir kindlich treu ergeben seinen väterlichen Weisungen.

Als Nachwort zu dem Buche „Liberalismus und Christentum“ folgt: Rückblick auf eine Lebensarbeit gegen den Liberalismus (p. 285—414). In zwölf Kapiteln werden besprochen: Trost des Rückblicks auf eine abgeschlossene und einheitliche Lebensarbeit. — Die Apologie als Mittelpunkt der ganzen Lebensarbeit. — Das Buch von der „Religiösen Gefahr“. — Der Umschwung in der öffentlichen Meinung. — Studien über den modernen Geist. — Studien über die Bewegung der modernen Ideen. — Wie das Buch von den „Lebens- und Gewissensfragen“ zustande kam. — Die Schicksale der „Lebens- und Gewissensfragen“. — Die Lehren aus den Schicksalen der „Lebens-

und Gewissensfragen". — Das Buch vom Liberalismus. — Das Siegel auf die Lebensarbeit. — Abschied von der Lebensarbeit.

Als Nutzanwendung sei denn tief in Geist und Herz die Überzeugung eingepflanzt, daß es Pflicht ist, sich dem Übernatürlichen zu unterwerfen und nach dem übernatürlichen Ziele zu streben, und zwar nicht bloß für jeden Menschen persönlich, sondern für jede Menschengemeinschaft und jede menschliche Leistung. Alles, Mensch, Menschheit, Staat, Wissenschaft, Kultur, Kunst, Erwerbsleben muß auf das eine letzte Ziel bezogen werden und von diesem aus beurteilt werden. Darin liegt die untrügliche Richtschnur für unser eigenes Leben und für alle menschliche Tätigkeit auf Erden sowie der richtige Maßstab zur Abschätzung der menschlichen Kulturaufgabe und aller ihrer Ergebnisse. Und dann ist keine Gefahr, daß uns die Geschichte mit ihren Verwicklungen verwirre, daß die glänzenden Leistungen des menschlichen Geistes unseren Glauben schwächen, daß uns die Macht der Welt blende oder schrecke und so in unserem Denken und Handeln irre oder schwankend mache. Vom Christentum darf man sich nicht Annehmlichkeiten, Ehre, Stellung und Vergnügen versprechen. Die Zeit verlangt Männer, ganze Männer, starke Männer, Heldenseelen, Opferseelen. Der inzwischen ausgebrochene Welt- und Völkerkrieg liefert dafür den handgreiflichsten Beweis.

---

## LITERARISCHE BESPRECHUNGEN

1. **Dr. Matthias Meier: Die Lehre des Thomas von Aquino De passionibus animae** in quellenanalytischer Darstellung (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausgeg. von Cl. Bäumker, Bd. XI, Heft 2), Münster i. W. 1912, Aschendorffsche Verlagshandlung. XVI u. 160 S. Mk. 5.50.

M. Meier liefert in vorliegender Arbeit einen äußerst wertvollen Beitrag nicht nur zur Geschichte der Psychologie des Mittelalters, sondern auch zur Geschichte der scholastischen Methode. Der Autor bietet eine umfassende Darstellung der thomistischen Lehre von den passiones unter dem Gesichtspunkte der Quellenanalyse. Zu diesem Zwecke hat er ein großes Material mit anerkennenswertem Forscherfleiß zusammengetragen und verarbeitet. Letzteres verdient, betont zu werden. Die Vergleichung der Lehre des Aquinaten mit der Lehre, nicht bloß mit abgerissenen Zitaten seiner Gewährsmänner aus der Vorzeit, besonders des Weisen von Stagira, bedeutet eine erkleckliche

Arbeitsleistung, von der aber der Wert des Buches zum größten Teile abhängig war. Nur so ist uns ein Einblick in den geschichtlichen Werdegang der Theorie über die Passionen, die Arbeitsweise des Aquinaten und die Grundsätze seiner Methode ermöglicht. Was letzteren Punkt betrifft, so hätte nach unserer Ansicht die Arbeit an Interesse noch gewonnen, wenn die eigentlichen Resultate eines mühevollen Forschens und Sammelns und einer breit angelegten Untersuchung etwas besser herausgestellt worden wären. Eine abschließende Hervorhebung des empirischen Elementes in der Passionenlehre des hl. Thomas z. B. hätte sich um so besser in den Rahmen der Arbeit gefügt, als der Empiriker Thomas schon in der Einleitung des Buches gefeiert wird. Auch der Wert und Erfolg dessen, was Verfasser die dialektische Behandlung des psychologischen Stoffes nennt, wäre einer mehr grundsätzlichen Würdigung wert gewesen. Gelegentliche Hinweise auf die Behandlungsweise und Resultate der modernen Psychologie, etwa in Form von Anmerkungen, hätten außerordentlich dazu beigetragen, das Eigenartige und Wertvolle der scholastischen Behandlung erkennen zu lassen, hie und da auch eine überraschende Übereinstimmung ans Licht zu fördern, wo man schier unendliche Gegensätze zu sehen gewohnt ist. Wie nahe berühren sich z. B. die grundsätzlichen Methoden bei William James und Thomas in einem bei Thomas so oft angegriffenen Punkte, wenn ersterer schreibt: „Als innere, psychische Zustände sind die Gemütsbewegungen gänzlich unbeschreibbar. Zudem wäre eine Beschreibung überflüssig, denn der Leser kennt sie bereits aus eigener Erfahrung. Alles, was man über sie in einem Buche niederlegen kann, sind ihre Beziehungen zu den Objekten, durch die sie erregt werden, und zu den Reaktionen, die sie veranlassen" (Psychologie, übers. von M. Dürr, Leipzig 1912, p. 374). Es hätte einiger, für den Umfang des Werkes kaum in Betracht kommender Erweiterung in genannter Richtung keineswegs die Tendenz zugrunde gelegt werden müssen, die Scholastik zu rechtfertigen; der rein wissenschaftliche und historische Standpunkt hätte durch diese Beleuchtung bedeutend gewonnen. Wer daran zweifelt, der lese desselben Verfassers ausgezeichnete Studie: Descartes' Stellung zu den Alten in seinem Traktat „Les passions de l'âme", in der philosophischen Festschrift zum 70. Geburtstage des Freiherrn v. Hertling (Freiburg 1913, p. 183—209). Vergleiche, wie der Verfasser sie hier im großen anstellt, erzielen eigentlich erst ein sichereres und abschließendes Urteil über Wert und Unwert einer historischen Erscheinung.

Im folgenden möchten wir auf einige unserer mehr sachlichen Bedenken hinweisen, die uns bei der Lesung des Werkes aufgefallen sind. Dem Autor scheint (p. 32, Anm. 2) gegen Stöckl der Schluß von den Passionen als gemeinsamen Tätigkeiten des Leibes und der Seele auf die wesenhafte Einheit der beiden zu weit zu gehen. Die Lehre des Aquinaten lasse ihn nicht zu. Bei der passio animae sei die Seele beteiligt in quantum est corporis motor. „Das ist ein Verhältnis der Seele zum Leibe, das nicht im Wesen, sondern in den Kräften der Seele radiziert." Es ist hier nicht der Ort, auf das Stöcklsche Argument näher einzugehen. Aber mit seiner Meinungsäußerung hat der Verfasser einen Punkt der thomistischen Passionenlehre berührt, welcher der Schwierigkeit nicht entbehrt. Er scheint an dieser Stelle die Ansicht ausgesprochen zu haben, die seelische Kraft des sinnlichen

Begehrens bewirke nachträglich die körperliche Bewegung, in welcher die passio im eigentlichen Sinne besteht. Sinnliches Begehren und körperliche Alteration wären also zwei Dinge für sich, von denen das eine das andere als Folge nach sich zieht. Wirklich könnte dies der Sinn des Aquinaten sein, wenn er sagt: „Huiusmodi (sc. ira, timor, etc.) per apprehensionem et appetitum animae peraguntur, ad quae sequitur corporis transmutatio“ (De verit. q. 26 a. 2). Anderswo (S. th. I, II q. 22 a. 2 ad 3) vergleicht er die körperliche Veränderung als Folge des Sehens mit der körperlichen Veränderung als Folge des sinnlichen Strebens. Den Unterschied findet er darin, daß die körperliche Alteration bei der Erkenntnis nur per accidens eintritt: „Puta, cum oculus fatigatur ex forti intuitu vel dissolvitur ex vehementia visibilis“; auf das sinnliche Streben hin aber ist eine solche körperliche Alteration per se geordnet. Und deshalb wird in der Definition der Bewegung des sinnlichen Strebevermögens als Materie die naturalis transmutatio organi gesetzt. Aber gerade letzterer Ausdruck macht die genannte Auffassung des Verhältnisses von Streben und körperlicher Alteration bei Thomas schwer verständlich. Das Herz ist Organ des sinnlichen Strebevermögens und das Strebevermögen ist virtus alicuius organi (ib. a. 3 c.). Wenn dem so ist, dann kann es keinen sinnlichen Strebeakt geben, welcher unabhängig vom Organ vor sich ginge, und weil es keine Mitwirkung eines Organes gibt ohne körperliche, natürliche Veränderung, so ist mit jedem sinnlichen Strebeakt durchaus wesentlich eine organische, körperliche, natürliche Veränderung verknüpft. Nur deswegen ist mit dem Akt des appetitus intellectivus keine körperliche Alteration notwendig verbunden (requiritur), „quia huiusmodi appetitus non est virtus alicuius organi“. Nehmen wir also das „peraguntur“ in der obigen Stelle im strengen Sinne von in sich abgeschlossenen psychischen Tätigkeiten und verstehen wir das „sequitur“ von einer Aufeinanderfolge vermöge wirkursächlicher, dynamischer Abhängigkeit, indem die Seelenkraft im Körper die Veränderung bewirkt, so müssen wir eine doppelte organische, körperliche Alteration annehmen: die erste, welche dem Strebeakt als organischem Akt wesentlich und absolut notwendig ist, und die zweite, welche von dem in sich vollendeten Strebeakt im Körper hervorgerufen würde, worin dann die passio bestünde. Der dritte Artikel der genannten quaestio legt eher die andere Ansicht nahe: Die passio (im Körper) selber ist eben jene organische Veränderung, welche mit dem Strebeakt wesentlich und innerlich verbunden ist; es gibt vor ihr keine andere organische Veränderung. Das „peraguntur“ ist nicht zu pressen und die „Nachfolge“ der körperlichen Alteration ist dahin zu deuten, daß der ganze Prozeß von psychischen Vorgängen ausgeht: vom Erkennen, welches unmittelbar das Strebevermögen als psychische Kraft beeinflußt, so jedoch, daß den Strebeakt von Anfang an organische Vorgänge begleiten. Dann könnte man das Argument Stöckls nicht mehr aus dem Grunde ablehnen, weil die Seele bei der passio nicht als forma corporis, sondern als motor corporis beteiligt sei. Denn auch motor wäre die Seele nur in ihrer Eigenschaft als Körperform, nicht als „id quod“, sondern als „id quo“: nicht die Strebekraft regt das Organ an, sondern die Seele ist Prinzip der gemeinsamen Tätigkeit, welche überdies von einem psychischen Vorgange (dem Erkennen) veranlaßt wird. Eine nähere

Untersuchung in dieser Beziehung hätte das in der Passionenlehre des hl. Thomas liegende Problem des Verhältnisses von Leib und Seele etwas näher beleuchten müssen, ein Problem, das an und für sich und wieder als Grundlage der Passionenlehre auf das größte Interesse Anspruch erheben darf.

Meier findet einen Gegensatz zwischen Thomas und Aristoteles in der Frage, ob die Lust eine in der Zeit verlaufende Bewegung sei. Aristoteles verneine es schlechthin, Thomas aber weiche im Bemühen, den schroffen Gegensatz zwischen Aristoteles und Plato in dieser Frage zu schwächen und in etwas auszugleichen, von der streng aristotelischen Auffassung ab (p. 86 f.). Ich kann nicht diese Überzeugung gewinnen. Die Erklärung, welche wir I, II q. 31 a. 2 zum Satze des Stagiriten lesen, macht nicht den Eindruck einer versuchten Aussöhnung zwischen aristotelischer und platonischer Auffassung. Es ist doch so offenbar, daß die menschliche Lust irgendwie in der Zeit verläuft, daß Thomas notwendig die These, die Lust sei keine in der Zeit verlaufende Bewegung, erklären mußte, und seine Erklärung entspricht so sehr nicht nur seiner und der aristotelischen Philosophie, sondern auch der Natur der Sache, daß Aristoteles vernünftigerweise keine andere Ansicht haben konnte als Thomas. Thomas unterscheidet: Die Lust wird nicht ausgemacht durch eine Aufeinanderfolge von verschiedenen Momenten, sondern ist begrifflich oder dem Wesen nach vollkommen in jedem Augenblick. Wohl aber ist sie per accidens der Zeit unterworfen, sofern die Lust abhängig ist vom Besitze eines Gutes, welch letzterer veränderlich sein kann. Liest man die einschlägigen Stellen der Nikomachischen Ethik, so kann man nirgends einen anderen Sinn finden, als den: Die Lust ist dem Wesen nach nicht in der Zeit; daß sie auch per accidens nicht in der Zeit sei, wird nirgends angedeutet, sondern das Gegenteil offenbar als selbstverständlich vorausgesetzt. Die von Meier zitierte Stelle bei Siebeck hebt ausdrücklich hervor, daß die Lust nach Aristoteles dem Wesen nach keinen Zuwachs erhält. Auch bei Ritter, auf den gleichfalls verwiesen wird, kann ich trotz allen Nachforschens nichts Gegenteiliges finden. Thomas hat Aristoteles erklärt, er ist nicht von ihm abgewichen.

Mit der Konstruktion dieses Gegensatzes zwischen den beiden Koryphäen der Philosophie hängt es zusammen, daß Meier dem heiligen Thomas ein eigentliches Mißverständnis in bezug auf die Wesensbestimmung der geistigen und körperlichen Lust bei Aristoteles vorwirft. Thomas würde in der Meinung, aristotelisch zu denken, „unvermerkt trotz der einander ausschließenden Gegensätze der Ansichten in rein platonisches Fahrwasser geraten“ sein (p. 92). „Das sinnliche Ergötzen, sagt er (Thomas, I, II q. 31 a. 5) in echt platonischer Weise, ist Tätigkeit des an sich Unvollendeten und daher nie ein Abgeschlossenes, nur die geistige Freude ist die eigentliche Lust, die durch den Charakter des „ganz zugleich ausgezeichnet ist“ (ib.). Daß nur die geistige Freude die Lust im eigentlichen Sinne sei, hat Thomas nirgends ausgesprochen, hätte es aber — dafür spricht mehr als nur eine starke Präsumption — sicherlich ausgesprochen, wenn es seine Ansicht gewesen wäre. Und es hätte seine Ansicht sein müssen, wenn er die sinnliche Lust als schlechthin der Zeit unterworfen betrachten würde, da er doch in Artikel 2 derselben quaestio ganz all-

gemein von der Lust ausgeführt hatte, sie sei nicht per se in der Zeit, sondern nur per accidens. Die Wahrheit ist, daß Thomas im fünften Artikel anwendet, was er im zweiten grundsätzlich niedergelegt: „Sed si illud bonum adeptum transmutationi subiacet, erit delectatio per accidens in tempore: si autem sit omnino intransmutabile, delectatio non erit in tempore, nec per se, nec per accidens.“ In Anwendung dieses Grundsatzes auf die geistige und sinnliche Freude heißt es nun: Die Vereinigung zwischen Sinn und sinnlichem Gegenstand (das bonum adeptum als solches der sinnlichen Erkenntnis) ist nicht vollkommen, sie ist infolge der Beschaffenheit des Sinnes und seines Objektes beständiger Veränderung unterworfen, weswegen auch die sinnliche Lust, sc. per accidens, in der Zeit ist. Im Gegensatz dazu ist die Vereinigung zwischen geistigem Gegenstand und geistiger Erkenntniskraft vollkommener, weil der geistige Gegenstand nicht der Bewegung unterworfen ist. Deswegen gibt es hier eine Lust, die weder per se noch per accidens in der Zeit ist. Daß Thomas seinen Philosophen mißverstanden hat, kann ich nicht einsehen; auch für den Aquinaten ist die Lust ein allgemeiner Begriff, welcher der sinnlichen wie der geistigen Freude im wahren Sinne zukommt.

Der Verfasser konstruiert, wenn ich ihn recht verstanden habe, noch einen weiteren Gegensatz zwischen Thomas und Aristoteles: Nach Thomas bestehe das höchste Gut in einer Lust, für Aristoteles dagegen sei das Höchste die vernunftgemäße Tätigkeit, aus welcher sich die Lust bloß als Folge ergebe; das sei der Sinn des Stagiriten, wenn er einmal die Lust das Beste nenne (p. 102f.). Letzteres ist wahr, aber vom Sinn des Aristoteles unterscheidet sich der seines Schülers nicht. Wie dieser seinen Satz, das höchste Gut bestehe in der Lust, versteht, deutet Thomas in seinem Passionentraktat unverkennbar an: „Beatitudo est optimum, sed beatitudo non est sine delectatione“ (S. th. I, II q. 24 a. 3 c). Seine Erwägungen abschließend sagt er wieder nicht einfach: Ultimus finis hominis est delectatio, sondern: „Ultimus finis hominis dici potest... fruitio ipsius (sc. Dei), quae importat delectationem quandam in ultimo fine.“ Anderwo sagt er ganz deutlich, worin das Wesen jener Glückseligkeit, die er das Beste genannt und die nicht ohne Lust ist, besteht: „.... cuiuslibet intellectualis naturae creatae beatitudo consistit in intelligendo“ (S. th. I q. 26 a. 2 c. und ähnlich öfter). Auch nach Thomas ist das Höchste und Beste die (geistige) Tätigkeit, welche alsdann die Lust mit sich bringt.

Die Reihe der thomistischen Mißverständnisse ist noch nicht abgeschlossen. Wie Aristoteles, so hat auch Thomas die Lust in die sinnliche und geistige oder körperliche und seelische unterschieden. Thomas begründet diese Unterscheidung durch den Hinweis auf die doppelte Art von Begierde, die sinnliche und geistige, deren Stillung die Freude zum Inhalt hat (S. th. I, II q. 31 a. 3). In dieser Begründung der Unterscheidung hätte nun Thomas seinen Lehrer nicht verstanden (p. 88). Dazu ist zweierlei zu bemerken: 1. Thomas weist wohl auf die Unterscheidung der Lust und Begierde bei Aristoteles hin, sagt aber nicht direkt, daß auch bei Aristoteles die eine Unterscheidung die andere begründe. 2. Wenn Thomas jene Begründung für aristotelisch hielte, so würde er sich von der Lehre des Stagiriten trotzdem nicht entfernen. Das will nun Meier nicht gelten

lassen. Bei Aristoteles sei die geistige Freude niemals Stillung eines Verlangens und könne somit nicht dem geistigen Verlangen entsprechen. Leider wird zum Beweise nicht Aristoteles selber zitiert, sondern Siebeck. Letzterer ist mir nicht zur Hand und ich kann deswegen im Augenblick weder den Sinn der zitierten Stelle noch ihre Berechtigung nachprüfen. Der Autor unseres Buches scheint einer Übertreibung zum Opfer gefallen zu sein. Es ist ja richtig, Aristoteles betont Plato gegenüber, daß den geistigen Freuden kein Schmerz, kein Bedürfnis, kein Mangel vorausgeht (Eth. N. X, 3). Übertreibung aber ist es, gleich auch alles Verlangen nach dem Objekt der geistigen Freude in Abrede zu stellen, denn es gibt doch auch ein Verlangen, das nicht in einem körperlichen Zuständen analogen Schmerz, Mangel, Bedürfnis besteht. Es wäre doch wunderbar, wenn Aristoteles das nicht gewußt hätte und nicht erfahren hätte, er, von dem die klassische Definition des Guten stammt, des geistigen wie des körperlichen: „*οὗ πάντ' ἐφίεται*“ (Eth. N. I., 1). Ist es nötig, Belege anzuführen, wie man nach dem Objekt der geistigen Freude verlangen kann, so nennt Aristoteles als Beispiel geistiger Lust gerade die Ruhmsucht (Eth. N. III, 10) und weiß dabei sehr wohl, daß man *φιλότιμος* sein kann im guten und schlimmen Sinne, d. h. in rechter und übertriebener Weise nach Ruhm verlangen kann (Eth. N. IV, 4). P. 90 behandelt der Verfasser selber die aristotelischen Gründe dafür, daß die körperlichen Lüste „mehr begehrt und angestrebt“ werden als die geistigen. Daß aber das Verlangen nach geistigen Genüssen ein anderes ist, als das Bedürfnis und der Mangel, der uns nach körperlichen Lüsten trachten läßt, und daß die geistige Freude nicht wie die sinnliche einen konträren Gegensatz in einem Schmerz haben muß, führt auch der Aquinate aus (S. th. I, II q. 35 a. 3—5).

Die Abhandlung über die Furcht deckt uns weitere „Schwächen“ des Aquinaten auf, die seine geistige Größe nicht eben im besten Lichte erscheinen lassen. „Von Augustin benützt Thomas den Satz: Wir fürchten nichts, außer daß wir verlieren, was wir lieben, als Einwand (q. 42 a. 1 obi. 1) dagegen, daß das Übel Objekt der Furcht sei, da nach Augustinus die Furcht das Gute, d. i. das, was wir lieben, zum Gegenstande habe und in einem anderen Artikel (q. 43 a. 1 s. c.), der die Liebe als Ursache der Furcht behandelt, dient dieselbe Stelle sogar als Hauptautorität für diese Thesis, wiewohl Augustinus deutlich sagt und Thomas ebenso zitiert, daß wir das V e r l i e r e n dessen, was wir lieben, also die Privation des Guten, mit anderen Worten das Übel — freilich nur um des Guten willen — fürchten“ (p. 128). Das wird angeführt zum Beweise dafür, daß Thomas sich bisweilen mit Unrecht eines Zitates bedient und die Zitate nicht immer im Sinne seines Autors faßt. Letztere Behauptung in ihrer Allgemeinheit will ich nicht antasten, noch viel weniger die selbstverständliche Tatsache, daß der Aquinate öfter zum Zwecke einer Objektion auf eine Autorität ein falsches, nicht im Sinne des Autors gelegenes Argument aufbaut, um es nachher, oft im Sinne des Autors, zu korrigieren. Hier aber soll, das will doch Meier allem Anscheine nach sagen, das Versehen oder die bewußte Ungenauigkeit unterlaufen sein, daß Thomas in einem Zitate das Verlieren des Guten mit dem Guten selber verwechselt, aus einem Autor genau das Gegenteil von dem herausliest, was er ganz deutlich sagt und sogar eine

These beweist mit einem Satze, der genau ihr Gegenteil behauptet. Das sind doch Dinge, für die man jeden Anfänger in der Interpretation oder der Logik strafen müßte. Dem aufmerksamen Leser des ersten Artikels der quaestia 42 und 43 ist aber der Trost gewährt, daß es mit Thomas noch nicht so weit gekommen ist. Aus dem augustinischen Satze, wir fürchten zu verlieren, was wir lieben, kann man ohne alle Verwechslung herauslesen, daß sich die Furcht irgendwie auf das, was wir lieben, bezieht, daß also das Gute Objekt der Furcht ist. Das ergibt sich aus der von Augustin ausgesprochenen Tatsache so unwiderleglich, daß Thomas es nicht einfachhin ablehnen, sondern im corpus articuli nur näher bestimmen kann, wie das der Fall ist: Die Furcht bezieht sich nach Augustin auf das Gute, sofern wir es bei der Furcht vor dem gefürchteten Übel schließlich auf den Besitz des Guten abgesehen haben. Vollends unfaßbar ist mir die Unrichtigkeit, welche darin stecken soll, daß Thomas im ersten Artikel der quaestio 43 aus dem genannten Satze Augustins die Folgerung zieht: „Omnis ergo timor causatur ex hoc, quod aliquid amamus; amor igitur est causa timoris.“ Wenn wir doch nach Augustin nur fürchten, das zu verlieren, was wir lieben, so ist wahrlich damit unzweideutig gesagt, die Liebe sei Voraussetzung und Ursache der Furcht. Im corpus articuli wird wieder mit bewunderungswürdiger Klarheit ausgeführt, in welchem Sinne die Liebe Ursache der Liebe ist: Per modum dispositionis materialis.

Nach so vielen Unrichtigkeiten von seiten des Fürsten der Schule ist es psychologisch einigermaßen begreiflich, daß sein Kritiker ihn allmählich leichter nimmt. Im vierten Artikel der 42. quaestio behandelt Thomas die Frage, ob die Furcht selber auch wieder gefürchtet werden könne. Die Objektionen entnimmt er aus Augustin (De divers. quaest. 33), der behauptet, die Furcht werde nicht gefürchtet. Seine eigene Antwort lautet: Die Furcht kann gefürchtet werden, sofern sie uns von außen durch das Hereinbrechen eines Übels aufgedrängt wird, verliert aber ihre Furchtbarkeit, sofern sie als passio dem Willen unterworfen und so überwunden werden kann. Meier findet nun, daß diese Unterscheidung Augustin nicht gerecht werde und wohl auch an sich keinen Wert habe (p. 134). Er analysiert die Argumente bei Augustin und deckt bei diesem zwei Trugschlüsse auf, veranlaßt durch die verschiedene Supposition des Wortes „Furcht“ im Antezedens und Konsequens. Auch Thomas löst alle drei Objektionen aus Augustin durch den Hinweis auf die doppelte Furcht, welche in jenen Objektionen nicht auseinandergehalten wird, eine Lösung übrigens, die jeder mittelmäßige Schüler nach einem Vierteljahr Logik finden könnte. Daß Thomas und Meier die Lösung gefunden, ist nicht zu verwundern. Frappierend aber ist der Kommentar, den letzterer zur Distinktion des Aquinaten gibt: Daß Augustin „die Furcht vor dem Übel ... also gleich mit der Furcht vor der Furcht identifiziert, scheint der Aquinate zu merken“ (p. 135). Es sei eine kurze Untersuchung darüber gestattet, welcher der beiden Autoren, Thomas oder Meier, tiefer und richtiger in den augustinischen Text und die Sache selbst hineingeblickt. Augustin argumentiert an der genannten Stelle: Wer die Furchtlosigkeit (das non metuere) liebt und besitzt, der kann keine Furcht haben, sie zu verlieren. Man kann wohl durch die Furcht manches schützen, was man liebt, gewiß aber nicht die Furchtlosigkeit; denn

eo ipso, daß einer fürchtet, hat er die Furchtlosigkeit preisgegeben. Und ebensowenig darf (oportet), wer erst furchtlos zu werden wünscht, sich fürchten, es könnte ihm dies nicht gelingen. Augustin fügt noch bei: Der Fürchtende würde sich ja gerade vor der Furcht fürchten, d. h. die Furcht würde vor der Furcht fliehen. Aber kein Ding flieht vor sich selbst. Der Gedanke ist: Wenn einer doch sich fürchten will (nämlich vor der Furcht), so braucht er nicht vor der Furcht Scheu zu haben und zu fliehen. Um einem Einwand wegen der Personifizierung der Furcht (die Furcht flieht vor sich selbst) zu entgehen, führt Augustin den Gedanken seines Argumentes weiter aus: Wer sich vor der Furcht fürchtet, ist wahrlich der Dümmste. Durch seine Furcht, d. h. sein Fliehen, zeigt er an, daß er die Furcht als drohendes Übel betrachtet; aber gerade durch sein Fürchten und Fliehen, ist er in das Übel gefallen, das er flieht. Wer die Furcht fürchtet, umfaßt gerade, was er verabscheut. Der hl. Lehrer will also keineswegs den Tatsachen zum Trotz die metaphysische Unmöglichkeit beweisen, daß sich jemand vor der Furcht fürchte. Sein Argument versucht er nicht auf die metaphysische Unmöglichkeit zu gründen, daß ein individueller Akt der Furcht vor sich selber fliehen kann, oder daß wir einen und denselben Akt der Furcht mit Liebe umfassen und zugleich lieben können. Seine Voraussetzung ist vom Anfang bis zum Ende die, daß jemand das non metuere, die Furchtlosigkeit, liebe, d. h. alle Furcht als Übel betrachte. Von diesem Standpunkte aus ist seine Argumentation durchaus unanfechtbar. Wer die Furcht fürchtet, der tut, was er nicht tun sollte (non eum oportet metuere), der ist der Dümmste; Augustin deutet nicht an, er tue Unmögliches, denn das kann auch der Dümmste nicht. Thomas faßt den Lehrer von Hippo vollständig richtig auf und geht durchaus auf seinen Grundgedanken ein. Augustin stellt sich auf den Standpunkt dessen, der die Furchtlosigkeit liebt, erstrebt und mit allen Mitteln verfolgt. Er macht somit von vorneherein die Voraussetzung, daß die Furcht überwunden werden kann. Wenn er dann weiter sagt, es sei ein absurdes Mittel zu diesem Zwecke, die Furcht zu fürchten, so fußt er wieder auf jener Voraussetzung, die Furcht könne überwunden werden. Es ist wahr, sein Argument stützt sich nicht unmittelbar auf die Macht des Willens, welche die Furchtbarkeit aufhebt, setzt jene Macht aber voraus; er stellt eine Forderung an den Willen, welche die Macht des Willens über die Furcht zur selbstverständlichen Grundlage hat. Thomas, der die ganze Frage von Anfang an auf eine allgemeinere, grundsätzlichere Basis stellt und sich fragt: Ist es überhaupt möglich, daß einer sich vor der Furcht fürchtet, mußte notwendig, und das um Augustin gerecht zu werden, jene Voraussetzung ausdrücklich begründen: Der Mensch kann die Furcht überwinden, weil sie dem Willen unterworfen ist; so verliert sie die ratio terribilis und hört auf, Gegenstand der Furcht zu sein. Augustin sagt: Der ist der Dümmste, der die Furcht fürchtet. Thomas sagt philosophischer und gelassener: Es braucht niemand die Furcht zu fürchten, es liegt ja in seiner Hand, sie zuzulassen oder nicht. Er begründet psychologisch die Erfüllbarkeit jener Forderung, welche Augustin gestellt, um einem logischen Absurdum zu entgehen, wobei ihre Erfüllbarkeit als selbstverständlich vorausgesetzt wurde. Thomas fügt am Ende seiner Abhandlung und Erklärung Augustins die Bemerkung hinzu, es möchte vielleicht jemand

die von Augustin angeführten Gründe zum Nachweis benutzen wollen, die Furcht könne in keiner Weise gefürchtet werden, und so sei auf jene Gründe, d. h. auf die falsch aufgefaßten Argumente Augustins, zu antworten. Diese falsche Auffassung besteht darin, daß man glaubt, der hl. Augustin habe die metaphysische Unmöglichkeit der Furcht vor der Furcht durch die Unmöglichkeit beweisen wollen, daß ein Ding (in individuo) vor sich selber flieht oder von jemand zugleich geliebt und verabscheut werde. Gerade diese Auffassung hat Meier. Er vermag deshalb nicht einzusehen, daß Thomas seinem Autor gerecht geworden ist, und das um so weniger, als er im fraglichen Artikel nur die versuchte Erklärung der Stelle bei Augustin zu sehen scheint und zu wenig den Standpunkt des Scholastikers betrachtet, der, von einer Autorität ausgehend, die Sache selbst mit einer gewissen Selbständigkeit spekulativ durchdringt. Lessing hatte nicht ganz unrecht, als er meinte, diejenigen, welche sich auf den Spruch des Horaz verlassen: „Aliquando bonus dormitat et Homerus", schlafen gewöhnlich selbst. Nur so ist mir verständlich, wie ein Mann, der mit solchem Scharfsinn und so liebevoller Hingabe die scheinbar nicht ganz korrekte Definition der Freude bei Aristoteles und Thomas zu untersuchen verstand (p. 81 ff.), bei einem Augustin so unverzeihliche logische Schnitzer findet, wo keine sind, und dem Fürsten der mittelalterlichen Philosophie das zweifelhafte Lob spendet, er scheine jene handgreiflichen Verstöße gemerkt zu haben.

Man nehme uns die Bemerkung nicht übel; aber wenn man die Genialität des Aquinaten rühmt, so sollte man nicht leicht geneigt sein, auftauchende Schwierigkeiten gleich mit einem Versehen oder einer gewissen geistigen Beschränktheit des zu erklärenden Autors zu lösen. Man könnte sonst leicht den an sich gewiß nicht gerechtfertigten Argwohn erwecken, es sei mehr ein konventionelles als ein überzeugtes Lob, das man dem Fürsten der Schule spendet. Er braucht ersteres nicht. Man kann von einer eigentlichen Erfahrungswahrheit reden, daß der Aquinate gewöhnlich später wieder recht bekommt, wenn man einmal in gewissen Punkten von ihm abweichen zu müssen glaubte.

Zum Schlusse gestatte uns der Autor die Bitte, die zwar häufig gebräuchliche Zitation: a. a. O. nicht anzuwenden in Fällen, wo man den angeführten Ort durch Rückwärtsblättern mühsam suchen muß, zumal wenn einem Buche kein eigentliches Literaturverzeichnis beigegeben ist. Die Zitation p. 123, Anm. 4, ist ungenügend und rein unverständlich. Thomas verweist nicht auf die Schrift Mat. 1, 1, sondern auf die Glossa interl. ad Mat. 1, 1. Im übrigen habe ich es mir nicht zur Pflicht gemacht, die Zitationen nachzuprüfen.

Engelberg (Schweiz). *Dr. P. Sigisbert Cavelti, O. S. B.*

2. **Dr. C. Schlunke: Heinrich Rickerts Lehre vom Bewußtsein.** Eine Kritik. Leipzig, Quelle und Meyer 1912. IV u. 122 p. 4 Mk.

Die Arbeit ist Professor Rehmke gewidmet und von der philosophischen Fakultät der königlichen Universität Greifswald als Dissertation angenommen. Schlunke übt an der „neuen" Erkenntnistheorie Rickerts eine durchaus vernichtende, aber siegreiche Kritik, gegen die in wesentlichen Punkten nicht aufzukommen sein wird. Die Taktik des Verfassers geht darauf aus, den Gegner mit dessen eigenen Aus-

sprüchen zu schlagen, indem er deren inneren Widersprüche und Haltlosigkeit aufdeckt. Sehen wir von der Klarlegung einiger weniger Begriffe und der gelegentlichen Ablehnung des erkenntnistheoretischen Realismus ab, so treten des Autors eigene positive Anschauungen vollständig zurück. Um so wuchtiger treffen seine Schläge. Mit jedem Worte des Gegners wird voller Ernst gemacht und auch da, wo eine milde Beurteilung vielleicht nur Unklarheiten oder Ungenauigkeit des Ausdrucks konstatiert hätte, stellt unser Kritiker unbarmherzig den eigentlichen Sinn der Worte heraus, um daraus den unvermeidlichen Widerspruch aufzuzeigen. Klarheit und Verstandesschärfe machen einem die Lektüre der Schrift zum Genuß.

Engelberg (Schweiz). *Dr. P. Sigisbert Cavelti, O. S. B.*

3. **Dr. Joh. Ude: Ethik, Leitfaden der natürlich-vernünftigen Sittenlehre.** Freiburg, Herder 1912. XIX u. 164 p.

Das Büchlein gibt in knapper, scholastischer Form und in enger Anlehnung an den hl. Thomas das Wesentliche der natürlichen Sittenlehre in 61 Thesen wieder. Zum Selbststudium wäre der Leitfaden zu dürftig; er soll auch nach den Worten der Vorrede nur ein „Studienbehelf" sein, der den Vortrag des Lehrers nicht ersetzen kann. In diesem Sinne verdient er auch empfohlen zu werden. Der hochwürdige Verfasser wird es wohl selbst empfunden haben, daß durch die Knappheit der Darstellung eine große sachliche und sprachliche Genauigkeit bedingt ist, die er nicht immer erreicht hat. Nach mancher Hinsicht wären auch ergänzende Abschnitte wie z. B. über die passiones animae unabweisbar notwendig, weil durch sie das Verständnis anderer Lehrpunkte erst recht möglich wird. Fast in jedem größeren Abschnitte findet man Wendungen, die nicht deutlich genug den Sinn, welchen der Verfasser damit verbinden will, offenbaren. So kann z. B. den Satz, p. 101: Das ausübende Subjekt dieser Zwangsbefugnis des Rechtsgesetzes ist die Gesamtheit bzw. die rechtmäßige Obrigkeit, auch ein Anhänger der Prinzipien von 1789 unterschreiben. Warum manchmal (z. B. p. 26, wo von der Unwissenheit die Rede ist) die dem Theologen so notwendigen lateinischen Termini fehlen, während sie sonst reichlich beigegeben sind, ist nicht ersichtlich. Sprachlich ist vieles in dem Buche härter und schwerfälliger, als es durch die Knappheit der Darstellung geboten wäre. Man vergleiche z. B. die Fassung der 17. These, oder auf der gleichen Seite (57) den Satz: „Denn sie (die Schlechtheit) ist ein Mangel, der unter wesentlich verschiedenen Rücksichten mangelhaft sein kann"; oder die Definition des Rechtes p. 99, oder Wendungen wie p. 138: „Im zweiten Falle, deren einleuchtendster die Unfruchtbarkeit ist", Wörter wie „beinhaltet" p. 143. Darstellung, Beweis und namentlich auch die kurzen Widerlegungen irrtümlicher Systeme leiden sichtlich unter dem Mangel der zu wenig gefeilten Ausdrucksweise.

Bliesdahlheim (Pfalz). *Dr. Ludwig Hugo.*

4. **Friedrich Jaskowsky: Philosophie des Vegetarismus.** Eine philosophische Grundlegung und eine philosophische Betrachtung des Vegetarismus und seiner Probleme in Natur, Ethik, Religion und Kunst. Berlin, Otto Salle.

Mit den tiefen Problemen, welchen die alte und ewige Philosophie ihre Kräfte weiht, hat das Buch herzlich wenig zu tun. Der Verfasser

bemüht sich, mit viel Witz und Fleiß in möglichst umfangreicher Weise die Vorteile des Vegetarismus nach seiner philosophischen und hygienischen Seite hervorzuheben und das Ganze dann zu einer Art von interkonfessioneller Ethik und Religion auszugestalten. „Der ethische Vegetarismus ist Übergang zu feiner hoher Religion" (p. 282). „Im ethischen Vegetarismus bahnt sich gleichsam die neue Johannes-Stufe an" (p. 194). Es ist dem Verfasser nicht zum Bewußtsein gekommen, in welch oberflächlicher Weise er Anklänge an philosophische Axiome und an Worte sogar der Hl. Schrift benützt, um sie nach Entleerung ihres Inhaltes für seine Zwecke auszubeuten. Natürlich fallen alle diese „philosophischen" Kulturredereien so aus, daß sie einem katholischen Leser verletzend und im höchsten Grade abstoßend sein müssen. Seine Abhandlung über das Christentum in seinem Verhältnis zum Vegetarismus ist eine Verballhornung dessen, was das Christentum lehrt. Die katholische Kirche besitzt nach ihm die Religion der naiven Stufe, sie hat kein Verhältnis zu den Tieren gefunden; in ihr entspricht der Laie der „tierischen Persönlichkeit, der anima bruta" (p. 179) u. dgl. Der hl. Paulus muß sich sagen lassen: „Was Paulus angeht, so müssen seine zahlreichen, sich auf die Ernährung beziehenden Aussprüche, die zum Teil einer sehr gewagten, wohl nur aus der Einstellung eines Briefschreibers, der „jedermann allerlei" sein wollte, erklärlichen Moral huldigen (z. B. Römer XIV, 15 und 22), aus dem Geist der damaligen Zeit verstanden werden." Der religiöse Ernst dieses Vegetarismus verflüchtigt sich zu einer Art rationalistisch-pantheistischer Sentimentalität, die sich in Proben von modernen Tischgebeten oder Bedenkungen vor Tisch nicht gerade in empfehlenswerter Weise zeigt. Die Höhe dieser poetischen Neureligion kennzeichnet z. B. eine solche Bedenkung, p. 271, schon in der rührenden Einleitung:

Hunger ist Unruh in Gedärm und Magen,
Ein langweilig Zittern, ein leis hoffend Zagen etc.

*Dr. Ludwig Hugo.*

5. **Dr. Otto Braun: Grundriß einer Philosophie des Schaffens als Kulturphilosophie,** Einführung in die Philosophie als Weltanschauungslehre. Leipzig, Göschen 1912. 262 p.

Das Buch enthält die Grundlinien einer Art „Weltanschauung", wie sie sich im Geiste des Verfassers darstellt. Wenn Cartesius das Prinzip aufstellte: cogito, ergo sum, so möchte man die Grundidee (das Grunderlebnis, sagt Braun) des Verfassers in die Worte legen: ago, ergo sum. Das Schaffen ist das Geheimnis und das Ziel des Lebens. Es ist eine Art von Voluntarismus im Sinne Ed. v. Hartmanns, der hier vorgelegt wird. Wenn auch der Verfasser nicht historisch, sondern nach seiner Auffassung spekulativ auf induktiver Grundlage vorgeht, so ist doch bezeichnend, daß von Heraklit und Epikur der geschichtliche Ausblick auf Leibnitz, Schleiermacher, Ed. v. Hartmann und andere neuzeitliche Philosophen überspringt. Von den modernen Franzosen haben Boutroux und Bergson, „der bedeutendste französische Philosoph der Gegenwart" am meisten das Vertrauen des Verfassers gewonnen. Nicht nur die Scholastiker, die ja als Vertreter des „mittelalterlichen Mönchtums" einer Kulturphilosophie des Schaffens nicht günstig waren, sondern auch Aristoteles und manche bedeutenderen

Philosophen des Altertums verdienen bei ihm kaum Erwähnung. Am meisten verdammenswert ist an ihnen, daß sie eine Philosophie des Seins und nicht eine Philosophie des Schaffens, der Tätigkeit konstruierten und den Begriff der Entwicklung nicht erfaßten. „Kein Dogma und keine Formel, sondern Leben und Bewegung“ ist das Programm Brauns. Was er aber sagt über die Lehre von der Bewegung in der Philosophie des Aristoteles beweist nicht, daß er diese Lehre erfaßt hat. Trotz allen Hinauswachsens über Kant steht er fest gebannt im Kantschen Subjektivismus, erkennt an, daß die Grundlage seiner Philosophie Hypothese ist, tröstet sich aber damit, daß „das Suchen der Wahrheit besser ist als deren Besitz“ und daß es sich frägt, „ob überhaupt auf dem Wege der Reflexion Weltanschauung entstehen kann“, und verlegt dieses Entstehen in die Region des Erlebens, ohne zu merken, daß damit die Philosophie als Wissenschaft abgetan ist. Die ganze Philosophie ist beherrscht vom historischen Relativismus, „die alte rationale Metaphysik mit dem Anspruch absoluter Gültigkeit“ wird abgelehnt, die Lehren von der Unsterblichkeit der Seele und dem Abschluß der Welt tragen phantasiemäßiges Gepräge, Gott lebt nur in der Welt, die aus ihm hervorgegangen ist und in welcher er als der Schaffende oder das Schaffende tätig ist. Manchmal, wenn von dem Schaffenden in uns die Rede ist, möchte man meinen, es fehle nur wenig, um den ersten Beweis des hl. Thomas für das Dasein Gottes zu haben, aber alles verflüchtigt sich wieder im Pantheismus. In der Ethik herrscht dieselbe Begriffsverwirrung. Mit dem Hauptaxiom: „Das Rechte an rechter Stelle getan“, läßt sich keine einzige der ethischen Fragen entwirren. Bei allem optimistischen Klang der Worte gähnt hinter dieser Philosophie des Schaffens der Abgrund der Vernichtung, dem keine pantheistische „Weltanschauung“ entgeht. „Der Ausgleich aller Gegensätze“, dem die Kulturentwicklung zustrebt, „bedeutet physischen und geistigen Tod“. An anderer Stelle freilich kommt es dem Verfasser zum Bewußtsein, daß das physische Gesetz der Ausgleichung der Energie für das geistige Gebiet, er spricht vom Gebiete des Wollens, nicht gilt (nicht Entropie, sondern Ektropie, wie er sagt); aber diese Erkenntnis bleibt für ihn ohne Konsequenzen für die höchsten Fragen. Überhaupt stehen oft so schneidende Gegensätze nebeneinander, daß man darüber verblüfft ist, wie der Verfasser nicht zu sehen scheint, was ein Blinder sehen müßte. Die Verirrungen auf dem Gebiete der Theologie über Erlösung, Schuld, Sühne, Reue sind haarsträubend, aber schließlich begreiflich. Wenn Gott nichts ist als ein „absoluter, unbewußter Geist“, dann kann man zu dem horrenden Satz kommen, daß nicht Gott den Menschen erlöst, sondern der Mensch diesen Gott erlösen muß. Die Geschichte ist dieser Spekulation ebenbürtig: der traditionelle Kirchenglaube vom Protestantismus zerstört, die Weltflucht der christlichen Religion durch Luther überwunden, Napoleon I. als devoter Schildknappe der römischen Kurie, Goethe und Richard Wagner als Propheten der höchsten Weltanschauung usw. Genug. Es scheint hier der methodische Grundsatz einer echten Philosophie, das Dunkle durch das Klare aufzuhellen, in sein Gegenteil verkehrt zu sein: alle Klarheit zu verdunkeln; dann kann man aus den Worten und Begriffen machen, was man will. Denn „das Wollen unseres eigenen Selbst macht uns die Welt begreiflich“.

*Dr. Ludwig Hugo.*

6. **La Vocación científica de los Seminarios.** Discurso inaugural del año académico de 1913—1914 en el Seminario de Granada, por **Alberto Gómez Izquierdo**. Granada, tip. Guevara 1913. 12°. 132 p.

Gibt es einen Beruf zur Wissenschaft? Ist er mit dem Priesterberufe vereinbar? Darf, soll, muß ein Seminarist nach der Wissenschaft streben? Dies ist der passende und besonders für die spanischen Seminaristen höchst wichtige Gegenstand vorliegender akademischer Rede.

Der Verfasser, sich auf Plato, Aristoteles und den hl. Thomas berufend, erklärt, was unter Beruf zur Wissenschaft zu verstehen sei und schließt darin fast alle Pflichten eines Theologiestudierenden ein, weist dann die Erhabenheit dieses Berufes über viele andere nach und löst schließlich die drei vorgelegten Fragen im bejahenden Sinne, indem er mit triftigen Gründen einerseits darlegt, daß der Wissensdrang tief im Menschengeiste wurzelt und daß anderseits der geistliche und wissenschaftliche Beruf, weit entfernt, einander entgegengesetzt zu sein, sich gewissermaßen ergänzen und folglich jeder Seminarist und jeder Priester, der dieses Namens würdig sein will, namentlich in unseren Tagen, nach den ihm von Gott verliehenen Kräften nach Wissenschaft — die Tugend selbstverständlich vorausgesetzt — streben soll.

Wien. *P. Vinzenz M. Caicedo, O. P.*

7. **Erich Westermann: Kurze Skizze der Wahrheiten des Menschen.** Leipzig, Tobies 1911. VIII und 403 p.

„In schematischen Strichen“ will der Verfasser ein Weltbild darstellen, will zur klareren „Erfassung der Wahrheit beitragen und der argen Verwirrung, die heute im Geistesleben vieler Menschen herrscht, nach Möglichkeit steuern“. Er setzt den Monismus als einzig berechtigte Weltanschauung voraus; zwischen ihm und wahrster Religion will er eine Versöhnung herstellen, wie er im Untertitel des Buches sagt. „Zu eins können diese beiden ihrem Wesen nach nicht werden, meint Westermann, doch wie zwei Freunde, die von Natur aus anders denken und fühlen müssen, gut miteinander auskommen“ (Vorwort VI). Das mag der Verfasser mit seinem Buche wohl auch erreicht haben. Der Monismus und seine wahrste Religion, die sich der Verfasser zusammenkonstruiert, harmonieren großartig. Für ihn gibt es keinen persönlichen Gott, keine unsterbliche substantielle Seele, keine Willensfreiheit, keine Sünde, kein persönliches Fortleben nach dem Tode, keine Übernatur, keine Offenbarung, keinen Gottmensch Jesus Christus. Religion und Moral sind zwei vollständig zu trennende Gebiete. Daß sich eine solche „wahrste Religion“ sehr wohl mit dem Monismus verträgt, ist leicht einzusehen. Ob aber der Verfasser durch dieses sein Buch wirklich „der argen Verwirrung im heutigen Geistesleben“ gesteuert habe, darf wohl mit Recht bestritten werden; im Gegenteil vermehrt er diese Verwirrung, da er die Begriffe Gott, Seele, Erlöser, Freiheit, Sünde, Gnade usw. im pantheistisch-nationalistischen Sinne anwendet. Dabei ist der Verfasser nicht klar und deutlich im Entwickeln seiner Ideen. Man muß tatsächlich viel zwischen den Zeilen lesen, um ihn zu verstehen. Er behandelt den Menschen nach

drei Seiten (Dimensionen nennt er sie), im Naturzustande, unter dem Sittengesetze und in jener Geistesverfassung, da der Mensch das Metaphysische zu ahnen beginnt; der Leser muß sich aber durch einen Wust unklarer Worte, Vorstellungen und Begriffe, Verwechslungen und Mißverständnisse hindurcharbeiten, um endlich auf p. 369 ff. zu erfahren, was der Verfasser mit seinen Dimensionen will. Speziell ist es die dritte Dimension, d. h. jener Zustand, da der Mensch das Metaphysische zu ahnen beginnt, eine Art Gnadenzustand (etwas so Heiliges, das man, ohne es zu vermenschlichen, gar nicht aussprechen darf, p. 311), die an krankhafter Unklarheit leidet, von der der Verfasser mehr als 40 Seiten sprechen kann, ohne dem Leser zu sagen, was sie ist.

Olmütz. *P. Wilhelm Schlössinger, O. P.*

8. **Rosarius Jansen, O. P.: Die Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin.** Ein Beitrag zu ihrer Würdigung und eine Beurteilung ihrer Ausgaben. Bonn, Haustein 1912. 111 p.

Angriffe gegen katholische Lehren, Angriffe gegen die Mendikanten, namentlich gegen die Dominikaner, veranlaßten den hl. Thomas, besonders bei den halbjährigen Schulübungen, den „disputationes quodlibeticae", die gewöhnlich zu Weihnachten und Ostern stattfanden, auf derartige Fragen einzugehen. So bieten uns dieselben manchen erwünschten Einblick in „brennende Fragen" und in „wissenschaftliche Fragen" jener Zeit; unter letzteren verdienen hervorgehoben zu werden die damalige Stellung des Augustinismus und Averroismus. Das Studium dieser klaren Schrift ist daher recht empfehlenswert und wird besonders dazu beitragen, das Verständnis mancher philosophischer Fragen jener Zeit zu erleichtern und wird auch als überaus nützliches Vorstudium der Quodlibeta selbst dienen, von denen P. Jansen mit Recht eine Neuausgabe wünscht.

Abtei Marienstatt. *Dr. P. Augustin Steiger, S. O. Cist.*

9. **Dr. B. C. Kuhlmann, O. P.: Der Gesetzesbegriff beim hl. Thomas von Aquin im Lichte des Rechtsstudiums seiner Zeit.** Bonn, Haustein 1912. XI u. 185 p.

Ausgehend von der „großen, noch in den letzten Zeiten anerkannten Bedeutung, welche die Lehre des hl. Thomas für die verschiedenen Zweige der Rechtswissenschaft hat", zeigt uns der in seiner Materie sehr belesene Verfasser zunächst die nötigen Grundlagen, auf denen diese juridische Bedeutung steht und aus denen sie erwachsen ist. So führt uns das erste Kapitel allgemein in das Rechtsstudium im 12. und 13. Jahrhundert ein und zeigt uns das Verhältnis des Klerus zu demselben; im zweiten Kapitel lernen wir das Rechtsstudium im Dominikanerorden kennen und dann im dritten Kapitel wird uns der hl. Thomas in rechtswissenschaftlicher Beleuchtung gezeigt. Das alles ist eigentlich nur Vorarbeit, aber nötige Vorarbeit, um uns dann im vierten Kapitel den eigentlichen Zweck dieser Arbeit vorzuführen: den Gesetzesbegriff beim hl. Thomas. „Das ewige und das natürliche Gesetz bestehen tatsächlich und sind für das menschliche Gesetz richtunggebend." — Wir lernen in dieser klaren, eingehenden Darstellung auch viel Geschichtliches, da sowohl zeitgenössische Rechts-

gelehrte als auch neuere Juristen im Verhältnis zum hl. Thomas berücksichtigt werden.

Abtei Marienstatt. *Dr. P. Augustin Steiger, S. O. Cist.*

10. **Dr. Karl Böckenhoff: Reformehe und christliche Ehe.** Köln, Bachem 1912. 124 p.

Mehr als je steht heute das Eheproblem im Vordergrund, nicht zum wenigsten deshalb, weil gerade diese in sich so heilige und unwandelbare Institution soviel angefeindet wird von der sogenannten Ehereformbewegung. „Da es beliebte, menschliches Recht an die Stelle des natürlichen und göttlichen zu setzen, fing die erhabene Idee der Ehe allmählich an zu schwinden. Hier ist die Quelle, aus der so vielfaches Unheil geflossen." Leo XIII. cf. p. 13. Über diese verderbliche Ehereformbewegung und ihre Hauptvertreter sowohl im eigenen Vaterland als auch im Ausland orientiert uns Böckenhoff in ausgezeichneter Weise und zeigt uns die überaus traurigen Konsequenzen aus den Ideen und Ratschlägen dieser Reformer. Meisterhaft versteht er es, aus dem vielen vorliegenden Material der Anhänger der verschiedenen Reformvereinigungen, wie „Mutterschutz", „Eherechtsreform", „Umwertungsgesellschaft" und wie sie alle heißen, das uns vorzuführen, was uns einen genügenden Einblick gewähren kann in die tiefe Geistesverirrung dieser Leute und die sich nur allzusehr geltendmachenden praktischen Folgerungen aus diesen Lehren. Aber ebenso meisterhaft ist auch seine positive Arbeit: himmelhoch über diesen von sinnlicher Leidenschaft und Verkehrtheit hervorgebrachten Irrtümern in betreff der Ehe erheben sich die herrlichen Lichtseiten der schönen, klaren Ausführungen Böckenhoffs über „Ursprung, Zweck, Wesen der Ehe", Ausführungen, die sich auf den nie alternden Lehren des Glaubens und der gesunden Sittlichkeit aufbauen. Mögen sie überall beachtet werden und darum diese Schrift recht große Verbreitung finden!

Abtei Marienstatt. *Dr. P. Augustin Steiger, S. O. Cist.*

11. **Joh. Dillinger: Kirchliche und staatliche Armenpflege.** Mainz, Kirchheim 1912. 48 p.

Dillinger will untersuchen, ob die Kirche oder der Staat in erster Linie das Recht der Armenpflege hat. Deshalb bringt er im ersten Abschnitt die Beweisgründe zugunsten der Kirche, im zweiten diejenigen zugunsten des Staates und zieht im dritten Abschnitt die Schlußfolgerung.

Bei den Beweisgründen zugunsten der Kirche wird zunächst hervorgehoben, daß der tiefste Grund der Verarmung in den meisten Fällen auf sittlichem Gebiete liegt; nun ist es aber die Kirche, welche die zu dieser Heilung so nötigen Mittel gewähren kann und sie tut es mit einer Liebe und einem Herabsteigen, die auf den Armen so wohltuend und ersprießlich wirken.

Sie ist sodann Mutter und Förderin der Privatarmenpflege geworden, sie schafft hierzu die besten Organe, sie hat sich hierin also ein historisches Recht erworben, das der Einblick in das Altertum und Mittelalter bestätigt.

Ihrer Armenpflege haften so viele Fehler und Mängel der staatlichen Armenpflege nicht an. Hier bezeichnet Dillinger besonders als „wunden Punkt“ der letzteren, daß ihr der einzelne Arme nur als bloße Nummer gilt in der Liste der Armen, sowohl der verschuldete wie der unverschuldete Arme, p. 19. — Die Zwangssteuer für die Armen wird auch gestreift und darauf hingewiesen, daß dadurch der Arme gleichsam ermächtigt werde, das Almosen mit Gewalt zu fordern — ohne Dank — so wird der Trieb zur Arbeitsamkeit gemindert, der Sinn für sittlich-wirtschaftliche Verantwortlichkeit geschwächt, cf. p. 24. Hingegen spricht zugunsten des Staates das naturrechtliche Verhältnis zwischen ihm und seinen Bürgern, seine Pflicht, für das soziale Wohl tätig zu sein und der Nutzen, den er dann daraus zieht, z. B. auch Erhöhung der Wehrkraft, je mehr die Armut schwindet. Der Verfasser zieht die Schlußfolgerung: die staatliche Armenpflege soll nur subsidiär sein, nur dann eingreifen, wenn die Privatwohltätigkeit (kirchliche) nicht alles bewältigen kann. So wird sie aber immerhin in weitem Umfang nötig sein. — Die Schrift ist insoferne empfehlenswert, als sie unter reichlicher Benützung der einschlägigen Literatur die Grundlinien aufstellt, auf denen eine sachgemäße Beurteilung der Berechtigung der kirchlichen und staatlichen Armenpflege möglich ist.

Abtei Marienstatt. *Dr. P. Augustin Steiger, S. O. Cist.*



# DER APOSTOLISCHE STUHL

## Zur theologischen Beleuchtung der römischen Frage

Von Dr. ERNST COMMER

### Die theologische Fragestellung

Die römische Frage ist nicht nur eine hochpolitische Frage, die als solche zunächst Italien angeht, sondern auch eine wesentlich religiöse Frage von größter Bedeutung für die ganze Kirche, weil sie mit dem Dogma über den Primat mehrfach zusammenhängt. Denn einerseits berührt sie die Immunität, die der Nachfolger des hl. Petrus auf dem Apostolischen Stuhle kraft seines Amtes in Anspruch nimmt, anderseits den Apostolischen Stuhl oder den Sitz des Primates selbst. In dieser letzteren Hinsicht führt sie zu der Frage nach dem Rechtsgrunde für die Verbindung des Papsttums mit dem römischen Bischofssitze und kann so gestellt werden: Ist der Apostolische Stuhl identisch mit dem Bischofsstuhle der Kirche von Rom? In dieser Fassung ist die rein theologische Bedeutung der Frage ausgedrückt und nur auf diese wollen wir hier eingehen. Als theologische Frage kann man sie von verschiedenen Seiten in Angriff nehmen und sie entweder kanonistisch oder dogmengeschichtlich oder endlich auch spekulativ-dogmatisch untersuchen. Wir wählen den spekulativen Standpunkt, weil er zuletzt der maßgebende ist. Denn das Kirchenrecht empfängt seine obersten Prinzipien von der dogmatischen Theologie aus dem Glauben der Kirche, und auch die positive Theologie ist bei ihrer dogmengeschichtlichen Funktion auf die Erklärung des Dogmeninhaltes angewiesen, welche nur die spekulative Theologie zu geben vermag, wozu die Dogmengeschichte durch Erforschung des Materials wertvolle Dienste leistet.

Die theologische Kernfrage muß jedoch noch weiter aufgeteilt werden. Erstens ist der Rechtsgrund des Apostolischen Stuhles selbst zu bestimmen; dabei ist das Naturrecht selbstverständlich auszuschalten, weil sowohl die Kirche wie der Primat übernatürliche Institutionen sind.

Es kann daher nur das positive Recht der Kirche, das zum ius humanum gehört, und das positive ius divinum der Offenbarungsquellen, hier in Betracht kommen. Zweitens ist die weitere Frage nach der Gewißheit des gesuchten Rechtsgrundes zu beantworten, ob derselbe nur theologische Gewißheit besitzt oder auf irgendeine Weise zum Inhalte der Glaubenslehre gehört. Zuvor ist jedoch die Definition des Apostolischen Stuhles und das Dogma über denselben zu erklären.

## I. Der Apostolische Stuhl

### Definition

1. Die synonymen Ausdrücke sedes[1], cathedra[2], thronus[3], solium[4] bezeichnen im eigentlichen Sinne einen materiellen Sitz oder Stuhl und sind vom Akt des Sitzens hergenommen[5]. „Sitzen" ist eine Art der Kategorie der Lage (situs) und drückt die Seinsweise eines Körpers aus, insofern die Teile desselben in bezug auf den Ort geordnet sind[6]. Da aber das Sitzen eine Vereinigung des Sitzenden mit dem Sitze durch körperliche Berührung aussagt, so wird das Wort Sitz in der auf bildlichen Ausdruck angewiesenen Sprache auch auf die unkörperliche Berührung vermöge der Kraft und moralischen Gewalt übertragen und weiter auf den tatsächlichen oder rechtlichen Besitz (possessio) angewendet. So reden wir z. B. vom Sitze einer Kraft, einer Macht, einer Regierung.

[1] Sedes = ἕδρα, βάθρον, δίφρος; sella, sedile (P. L. und N. Kl.), subsellium.

[2] *Καθέδρα* = sedile, sella.

[3] Θρόνος (von *θράω* sedeo, cf. *θράνιον*) = sella augusta, sedes, solium; cf. S. Cyrillus Hier., Catech. 5 (Kirch, Enchiridium fontium historiae ecclesiasticae antiquae, Friburgi Br. 1900, nr. 488, p. 321).

[4] Solium = *θρόνος*, sella regalis, thronus; sedile, auf dem nur eine einzelne Person sitzen kann.

[5] S. Thomas: 2 Sent. d. 9 a. 3 c: in sessione importatur unio secundum contactum solum.

[6] Cf. Sanchiez Sedegno: Quaest. ad universam Aristotelis Logicam T. II., Venetiis 1611, q. 77 concl. 2 (p. 305).

Weil aber jeder Name auch den Modus, der in der benannten Sache enthalten ist, logisch mitaussagt[1], so bezeichnet der Name „Sitz" auch die in der übertragenen Bedeutung enthaltenen Modalitäten mit. Daher nennt

man „Sitz“ den Aufenthalt einer Person, ihre Wohnung[2] und ihre Grabstätte[3], ferner auch ihr Amt nach dem Akt der Ausübung derselben[4] und spricht vom Königs-, Richter- und Lehrstuhl[5]. Ebenso werden die Worte Sitzen und Sitz zur Bezeichnung der Autorität und Stabilität übertragen[6].

[1] S. Thom.: S. Th. I q. 39 a. 4 c: in proprietatibus locutionum non tantum attendenda est res significata, sed etiam modus significandi. Cf. ib. a. 5 c.

[2] Caesar, Bell. G. I, 44. Livius I, 1, 4. Cf. Krebs, Antibarbarus[5], Frankfurt a. M. 1876, p. 1057 f.

[3] Eine Grabinschrift bei Orelli, Inscriptionum Latinarum selectarum amplissima collectio, Turici 1828, nr. 4534 (vol. II, p. 305): Sedes M. Octavio M. F. Aprinem. L. Valerio L. F. Firmo Melio Aucto Liberto.

[4] S. Thom.: S. Th. III q. 58 a. 1 c: in nomine sessionis possumus duo considerare, videlicet quietem, secundum illud Luc. ult. 49: „Sedete hic in civitate“, et etiam regiam vel iudiciariam potestatem, secundum illud Proverb. 20, 8: „Rex qui sedet in solio iudicii, dissipat omne malum intuitu suo.“ Ib. a. 2 c: Sessio autem ... vel habitationem vel regiam seu iudiciariam dignitatem designat.

[5] Ib. a. 4 ad 3: per thronum significatur iudiciaria potestas, quam Christus habet a Patre, et secundum hoc dicitur sedere in throno Patris. — Vgl. Jakob Grimm: Deutsche Rechtsaltertümer[2], Göttingen 1854, p. 242, 763.

[6] S. Thom.: S. Th. I q. 108 a. 5 ad 6; 3 Sent. d. 22 q. 3 a. 3 q. 2 sol. et ad 1; Ep. ad Hebr. c. 1 l. 2 fi.

2. Diese verschiedenen Bedeutungen finden sich auch im biblischen Sprachgebrauch, der bei der theologischen Untersuchung besonders zu berücksichtigen ist. Die Vulgata hat gerade durch die Auswahl der Synonyma den genauesten Ausdruck für die Metaphern mit feinem Takt getroffen.

*a)* Sedes bedeutet zunächst den materiellen Königsstuhl[1], in übertragener Bedeutung den örtlichen Aufenthalt[2] und Wohnsitz[3]; ferner den Besitz von Ehre[4] und Macht[5], das Richter-[6] und Königsamt[7].

[1] Sap. 6, 22. Ezech. 26, 16.

[2] Isai. 22, 7. Ezech. 37, 23.

[3] 1 Par. 4, 33. 2 Par. 11, 13. Ios. 22, 8. Iudic. 9, 55; 20, 33. 1 Reg. 5, 9. Isai. 10, 29; 27, 1. Ezech. 34, 13.

[4] Eccli. 40, 3: a residente super sedem gloriosam usque ad humiliatum. Ezech. 47, 13: Dominus ... dedit illi sedem gloriae in Israel.

[5] Sap. 5, 24: malignitas evertet sedes potentium. Luc. 1, 52: deposuit potentes de sede. Eccli. 5, 17: sedes ducum superborum destruxit Deus. Sap. 7, 8: praeposui illam regnis et sedibus.

[6] Ps. 121, 5: Quia illic sederunt sedes in iudicio, sedes super domum David.

27*

[7] David: Ps. 88, 5. 45; 131, 11. 12. Sap. 9, 12. Eccli. 47, 13. 1 Macc. 2, 57. Luc. 1, 32. Act. Ap. 2, 30. Matt. 1, 32. Alexander: 1 Macc. 10, 52. 53. 55.

Sedes Dei und die Synonyma bezeichnen keine formal örtliche Gegenwart Gottes, die er als reiner Geist nicht haben kann, sondern nur die sogenannte effektive Gegenwart, insofern er als Wirkursache etwas an einem Orte hervorzubringen vermag. Sedes Dei bedeutet daher die königliche Herrschaft Gottes über die ganze Schöpfung und deren einzelne Teile: Dominus in templo sancto suo, Dominus in caelo sedes eius[1]. Dieser Sitz ist von Anbeginn[2], er dauert durch alle Zeiten[3]. Von ihm geht die Weisheit aus[4], er ist heilig[5]. Gerechtigkeit und Gericht bereiten diese Herrschaft vor[6] und üben sie aus[7]. Daher ist der Sitz Gottes der bildliche Ausdruck für die göttliche Vorsehung und ihre Ausführung durch die Schöpfung und Regierung der Welt.

[1] Ps. 10, 5. — Ps. 102, 19: Dominus in caelo paravit sedem suam, et regnum ipsius omnibus dominabitur. Isai. 66, 1: dicit Dominus: Caelum sedes mea, terra autem scabellum pedum meorum. Act. Ap. 7, 49.

[2] Ps. 92, 2: Parata sedes tua ex tunc: a saeculo tu es.

[3] Ps. 44, 7: Sedes tua, Deus, in saeculum saeculi.

[4] Sap. 9, 10: Mitte illam de caelis sanctis tuis et a sede magnitudinis tuae... Sap. 9, 4: da mihi sedium tuarum assistricem sapientiam. Sap. 18, 5: sermo tuus de caelo a regalibus sedibus... prosilivit.

[5] Ps. 46, 9: Deus sedet super sedem sanctam suam.

[6] Ps. 88, 15: iustitia et iudicium praeparatio sedis tuae.

[7] Ps. 96, 2: iustitia et iudicium correctio eius. — IV Esdr. 7, 33: Et revelabitur Altissimus super sedem iudicii.

In der Offenbarung des hl. Johannes wird die himmlische Herrschaft Gottes und des Erlösers als sedes Dei et Agni geschildert[1]. Jesus selbst hat seine Verherrlichung unter dem Bilde der sedes maiestatis vorausgesagt[2]. Sein Amt als ewiger Hoherpriester wird durch die Formel ausgedrückt, daß er zur Rechten der sedes Dei sitzt[3]. An die Metapher seiner richterlichen Gewalt schließt sich das Bild für die Mitteilung derselben an die Heiligen an[4]. Im Gegensatz zur Sedes Dei wird endlich die Macht des Bösen mit den Namen sedes iniquitatis[5], satanae[6] und bestiae[7] bezeichnet.

[1] Apoc. 4, 2 sqq.: ecce sedes posita erat in caelo, et supra sedem sedens..., 22, 3: sedes Dei et Agni in illa erunt. 14, 3.

[2] Matt. 19, 28: cum sederit Filius hominis in sede maiestatis; 25, 31. Filius hominis sedebit super sedem maiestatis suae.

[3] Hebr. 8, 1: Pontificem, qui consedit in dextera sedis; 12, 2: Iesum, qui... in dextera sedis Dei sedet.

[4] Matt. 19, 28: sedebitis super sedes duodecim, iudicantes duodecim tribus. Apoc. 20, 4: Et vidi sedes, et sederunt super eas, et iudicium datum est illis (cf Ps. 121, 5); 11, 16: Viginti quatuor seniores, qui in conspectu Dei sedent in sedibus suis...

[5] Ps. 93, 20: Numquid adhaereat tibi sedes inquitatis...?

[6] Apoc. 2, 13: Scio, ubi habitas, ubi sedes est satanae. Obwohl die Mehrzahl der Exegeten diese Stelle auf einen Götzentempel (des Asklepios?) beziehen, so wird derselbe doch als ein Ort bezeichnet, an welchem Satan seine Macht ausübt. Vgl. Franz Sales Tiefenthal: Die Apokalypse des hl. Johannes, Paderborn 1892, p. 166. W. Bousset: Die Offenbarung Joh., in Mayers Krit. Kommentar über das N. T., Bd. XVI, Göttingen 1906, p. 210—212.

[7] Apoc. 16, 10: Et quintus Angelus effudit phialam suam super sedem bestiae; et factum est regnum eius tenebrosum.

*b)* Die biblische Bedeutung von thronus ist enger als die von sedes. Im eigentlichen Sinne bedeutet thronus einen materiellen Sitz für den Herrscher oder König[1] und wird so auch zur bildlichen Beschreibung vom Throne Gottes und der Heiligen gebraucht[2]. Im übertragenen Sinne bezeichnet das Wort das Königstum und die Königsherrschaft sowohl im allgemeinen[3] wie im besonderen das Königtum Israels[4], Davids[5] und anderer Könige[6], endlich die Herrschaft Gottes formell als eine eminent königliche oder theomonarchische[7], die göttliche Weisheit[8], das ewige Königsamt, das Christus ausübt[9] und die Herrschaft der Engel und Heiligen[10].

[1] Iudic. 3, 20 statim surrexit (Eglon) de throno. 3 Reg. 2, 19 surrexit rex... et sedit super thronum suum. 4 Reg. 11, 19 sedit super thronum regum. Ier. 52, 33 (Evilmerodach) posuit thronum eius (Ioachim) super thronos regum, qui erant post se in Babylone. 3 Reg. 2, 19 positumque est thronus matris regis; 10, 18 Fecit Salomon thronum de ebore grandem; 10, 19 summitas throni rotunda erat; 1, 24. 27; 2, 12. 19. 1 Par. 28, 5 (Dominus) elegit Salomonem... ut sederet in throno regni Domini super Israel. Eccli. 11, 5 Multi tyranni sederunt in throno.

[2] Dan. 7, 9 Antiquarum dierum sedit... thronus eius flammae ignis. Luc. 22, 30. Ezech. 1, 26 Apoc. 1, 4; 4, 4; 5. 7. 9; 5, 6; 7, 11. 8, 3. 17, 20. 20, 11 (5, 7. 16. 17. 19, 5). Dan. 7, 9.

[3] Prov. 20, 28: Misericordia et veritas custodiunt regem: et roboratur clementia thronus eius; 25, 5 aufer iniquitatem de vultu regis, et firmabitur iustitia thronus eius. 29, 14 Rex qui iudicat in veritate pauperes, thronus eius in aeternum firmabitur.

[4] Thronus Israel: 3 Reg. 8, 20. 25; 10, 9; 4 Reg. 10, 30; 15, 12. 2 Par. 6, 16. 1 Par. 28, 5 (Dominus) elegit Salomonem... ut sederet

in throno regni Domini super Israel. (Cf. 2 Par. 9, 8.) Ier. 33, 17: Non interibit de David vir, qui sedeat super thronum domus Israel.

[5] 2 Reg. 2, 12. 3, 10 transferatur regnum de domo Saul, et elevetur thronus David super Israel et super Iudam. 7, 16 thronus tuus erit firmus iugiter. 14, 9. 3 Reg. 2, 45 thronus David erit stabilis. 1 Par. 17, 14 et thronus eius erit firmissimus in perpetuum. 3 Reg. 1, 27. 47; 2, 33 David ... et throno illius sit pax usque in aeternum a Domino. 3 Reg. 1, 24. 27; 3, 6. Ps. 88, 30 ponam ... thronum eius sicut dies caeli. ib. 38 thronus eius sicut sol in conspectu eius et sicut luna perfecta in aeternum et testis in caelo fidelis. Ier. 13, 13 Ego implebo ... reges, qui sedent de stirpe David super thronum eius ... ebrietate; 22, 4 ingredientur ... reges sedentes de genere David super thronum eius. (Cf. Eccli. 22, 34. Ier. 33, 21.)

[6] Salomon: 2 Reg. 7, 13 stabiliam thronum regni eius usque in sempiternum. 3 Reg. 1, 24. 47; 2, 12; 3, 6; 9, 5 ponam thronum regni tui super Israel in sempiternum. 1 Par. 28, 5. 2 Par. 7, 18; 9, 8. Eccli. 24, 34. Adonias: 3 Reg 1, 24. Ioas: 4 Reg. 11, 19. Nabuchodonosor: Iudith 1, 12 N. rex ... iuravit per thronum et regnum suum. Ier. 43, 10 ponam thronum eius (N.) super lapides ...

[7] Ps. 9, 5 sedisti super thronum, qui iudicas iustitiam; 9, 8: Paravit (Dominus) in iudicio thronum suum. Eccli. 1, 8 Unus est altissimus Creator omnipotens et metuendus nimis, sedens super thronum illius et Dominus Deus. Dan. 3, 54 Benedictus es in throno regni tui et superlaudabilis et supergloriosus in saecula. Mat. 5, 34 iurare ... neque per caelum, quia thronus Dei est; 23, 22 qui iurat in caelo, iurat in throno Dei. Hebr. 4, 16 Adeamus ergo cum fiducia ad thronum gratiae. (Cf. Apoc. 4, 5; 7, 9.)

[8] Eccli. 24, 7 Ego in altissimis habitavi, et thronus meus in columna nubis.

[9] Hebr. 1, 8 ad Filium ... thronus tuus, Deus in saeculum. Apoc. 3, 21 Qui vicerit, dabo ei sedere mecum in throno meo, sicut et ego vici et sedi cum Patre in throno eius; 4, 5. 9. 16; 5, 1; 7. 13 Sedenti in throno et Agno benedictio; 6, 10; 7, 10 Salus Deo nostro, qui sedet super thronum, et Agno; 7, 15; 12, 5; 16, 17; 19, 4. 5; 21, 3. 5.

[10] Ap. 1, 4; 4, 9. 10; 5, 11; 7, 15; 20, 12. Dan. 7, 9.

*c)* Sŏlium bezeichnet nach seiner etymologischen Verwandtschaft mit sŏlum und sŏlidus den Einzelsitz, der kompakt und bodenfest ist, und zwar schon in der eigentlichen Bedeutung nur den materiellen Sitz des Königs[1] oder eines vom König besonders geehrten Großen[2]. Im übertragenen Sinne bedeutet das Wort zunächst die königliche Herrschaft[3], ferner die universale königliche Herrschaft Gottes[4] und im besonderen über das auserwählte Volk[5], ferner das Königtum des Messias[6] und endlich auch die Macht des Satan[7].

[1] (Pharao:) Exod. 11, 5. Deut. 17, 18. David: 3 Reg. 1, 13. 2, 24; 5, 5. Isai. 9, 7. Salomon: 3 Reg. 1, 13. 46. 2 Par. 9, 17—19 fecit quoque rex solium eburneum grande ... 3 Reg. 7, 7 Porticum

quoque solii, in qua tribunal est, fecit. Zambri: 3 Reg. 17, 11. 3 Reg. 22, 10 cf. 2 Par. 18, 9. Ioas: 2 Par. 23, 20. Assuerus: Esth. 1, 2; 5, 1; 15, 12. Ion. 3, 6 surrexit (rex Ninive) de solio suo. Isai 14, 9.

[2] Gen. 41, 40 uno tantum regni solio te (Ioseph) praecedam. Isai. 14, 9 principes... surrexerunt de soliis suis.

[3] 1 Reg. 2, 8 Suscitat de pulvere egenum... ut sedeat cum principibus et solium gloriae teneat. Prov. 16, 12 iustitia firmatur solium. Iob. 36, 7 (Deus) reges in solio collocat in perpetuum, et illi eriguntur. Prov. 20, 8 Rex, qui sedet in solio iudicii, dissipat omne malum intuitu suo. Isai. 47, 1 Descende, sede in pulvere, virgo filia Babylon, sede in terra: non est solium filiae Chaldaeorum... Ier. 1, 15 ecce ego convocabo omnes cognationes regnorum aquilonis ait Dominus, et venient et ponent unusquisque solium suum in introitu portarum Ierusalem... Agg. 2, 23 Et subvertam solium regnorum et conteram fortitudinem regni gentium... Israel: 3 Reg. 2, 4. David: 3 Reg. 1, 20. 37. 48. Ier. 17, 25 principes sedentes super solium David; 22, 5 rex Iuda, qui sedes super solium David; 22, 30; 29, 16; 36, 30. Isai. 16, 5. Salomon: 3 Reg. 1, 34. 37. 1 Par. 17, 12; 29, 23. Achab: 4 Reg. 10, 3 Ieroboam: 4 Reg. 13, 13. Eliacim: Isai. 22, 23 erit in solium gloriae domus patris eius (Ioas). Nabuchodonosor: Ier. 43, 10 N... statuit solium suum. Dan. 5, 20. Edom: Abdias 3.

[4] 3 Reg. 8, 49 exaudies in caelo, in firmamento solii tui...; 22, 19 Vidi Dominum sedentem super solium suum et omnem exercitum caeli assistentem ei a dexteris et a sinistris. 2 Par. 18, 18 Vidi Dominum sedentem in solio suo et omnem exercitum caeli assistentem ei a dexteris et a sinistris. Isai. 1, 6 vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum, et ea, quae sub ipso erant, replebant templum. Ier. 14, 21 neque facias nobis contumeliam solii gloriae tuae...; 17, 12 solium gloriae altitudinis a principio; 49, 38 ponam solium meum in Aelam... Thren. 5, 19 Domine... solium tuum in generationem et generationem. Ezech. 10, 1 ecce... quasi species similitudinis solii; 43, 7 locus solii mei... ubi habito in aeternum. Iob. 23, 3 Quis mihi tribuat, ut veniam... ad solium eius; 26, 9 Qui tenet vultum solii sui et expandit...

[5] Exod. 17, 16 manus solii Domini... contra Amalec. 1 Par. 29, 23 Seditque Salomon super solium Domini. Ier. 3, 17 vocabunt Ierusalem solium Domini.

[6] Isai. 16, 5 praeparabitur in misericordia solium et sedebit (Agnus) super illud in veritate in tabernaculo David... Zach. 6, 13 (Vir Oriens) sedebit et dominabitur super solio suo...

[7] Isai. 14, 13 (satanas) exaltabo solium meum.

*d)* Cathedra wird gebraucht im eigentlichen Sinne für einen einfachen Stuhl[1]. Im übertragenen Sinne bezeichnet der Name auch die Ehre desjenigen mit, dem ein besonderer Stuhl reserviert ist oder von Amts wegen gebührt[2], ferner den Königsstuhl[3] und den Stuhl der Senioren[4]. Cathedra Dei kommt nur einmal vor im Munde des Königs von Tyrus, der sich damit eine Herrschaft über das Meer als eine göttliche oder gottähnliche anmaßt[5].

[1] Matt. 21, 12. Marc. 11, 15 cathedra vendentium columbas. Iob. 29, 7 in platea parabant cathedram mihi (um zu richten und Rat oder Belehrung zu erteilen).

[2] Eccli. 7, 4 cathedra honoris; 12, 12. Matt. 23, 6 (scribae et pharisaei) amant primas cathedras in synagogis; Marc. 12, 39; Luc. 11, 43; 20, 46.

[3] 1 Reg. 20, 25 Cumque sedisset rex super cathedram suam. 2 Reg. 23, 8 Sedens in cathedra sapientissimus princeps.

[4] Ps. 106. 32 in cathedra seniorum laudent eum (Dominum).

[5] Ezech. 28, 2 in cathedra Dei sedi in corde maris.

In der Hl. Schrift bedeutet der Name cathedra Moysis[1] die Lehr- und Gesetzgebungsgewalt[2] desselben und damit sogar direkt seine Lehre, wie Hieronymus und Athanasius bezeugen[3]. Die tiefere theologische Erklärung gibt Michael Medina: „Cathedram enimvero Christus, non gymnasii aut scholae locum, quo lex Mosaica edisseretur, sed totius Mosaici status, sive in sacerdotio, sive in ea, quae semper sacerdotio annexa est, doctrina, successionem intelligit. Neque enim sacerdotium unquam fuit sine scribis, quod essent docendae legis (quod munus semper sacerdotio incubuit) instrumenta quaedam, aut scribas, reliquosque legis interpretes, quos per Pharisaeos, qui eo seculo doctrinam usurpaverant, significat, sine sacerdotio intelligit; sicut et in evangelico statu, et doctrina et sacerdotium aut in una eademque persona coniunguntur, aut in diversis, qui mutuo sibi ad sanctae ecclesiae constructionem subserviant. (S. Augustinus, de verbis Domini, sermo 49)... Dicuntur igitur ea Christi verba, non tam de Mosaico, quam de evangelico statu, in quo nimirum vera evangelicae disciplinae cathedra, quemadmodum olim in Mosaico, quam omnes audiremus, Christus exposuit[4]."

[1] Matt. 23, 2 super cathedram Moysis sederunt scribae et prophetae.

[2] Cornelius a Lapide und Maldonat bei Andries: Cathedra Romana oder die apostolische Lehrgewalt I, Mainz 1872, p. 408. Fr. Pölzl: Kurzgefaßter Kommentar zum Evangelium des hl. Matthäus, Graz 1880, p. 280; 2. Aufl. 1900, p. 386 f. F. S. Gutjahr: Das Evangelium nach Matthäus, Graz 1903, p. 60.

[3] Schrader: De unitate Romana, Lib. I, Friburgi Brisg. 1862, p. 117. Petrus Ballerini: De vi ac ratione Primatus Romanorum Pontificum, Augustae Vindel. 1770, cap. 13, § 7, nr. 35, p. 140. Hieremias a Benettis: Privilegiorum in persona S. Petri a Christo Domino collatorum Vindiciae, Romae 1756, T. II, p. 5.

[4] Michael Medina Hispanus: Christianae paraenesis, sive De recta in Deum fide libri septem, Venetiis 1564, Lib. 7, cap. 26 (fol. 280a). Cf. ib., cap. 27 (fol. 284b). — Daher nennt Gerhoh von

Reichersperg (in Ps. 64) den Papst „spiritualis homo sedens in cathedra Moysis" (H. a Benettis, T. VI, p. 424). — Die protestantische Exegese von cathedra Moysis (Theodor Zahn: Das Evangelium des Matthäus, Leipzig 1903, p. 640) beruht auf einer falschen Voraussetzung: „Auf einen leergewordenen Sitz, sei es Königsstuhl oder Lehrstuhl, sich selber setzen, ist allemal eine Usurpation." Der Beweis dafür, daß die cathedra Moysis leer geworden, ist aber nicht erbracht. Im Gegenteil, Christus selbst anerkannte den Fortbestand dieser cathedra, indem er sagte: omnia ergo, quaecumque dixerint vobis, servate et facite (Matt. 23, 3) und nur die Handlungen der Inhaber dieser cathedra tadelte.

Daher ist die cathedra seniorum[1] das legitime Lehramt des mosaischen Gesetzes, im Gegensatz zur sedes iniquitatis, dem Schisma[2] (Ps. 93, 20) und zur cathedra pestilentiae, der Häresie (Ps. 1, 1)[3].

[1] Ps. 106, 32. Vgl. Matt. 23, 6; Luc. 11, 43; Marc. 12, 39.

[2] Sedes iniquitatis ist eine Metapher für ungerechte Richter (G. Hoberg: Die Psalmen der Vulgata[2], Freiburg i. Br. 1906, p. 2). Weil aber die Ungerechtigkeit der Richter dem Gesetze widerspricht, so liegen darin der Ungehorsam und die Verachtung der Autorität, also diejenigen Sünden, welche die Wurzeln des Schismas sind. Die Sünde als solche ist aber das mysterium iniquitatis (Thessal. 2, 7), das seinen Ursprung vom Satan hat. Daher bezeichnet die Schrift die aus dem Stolze hervorgehende iniquitas (Abd. 3: Superbia ... extulit te exaltantem solium tuum) als solium iniquitatis (Amos 6, 3) und sedes satanae (Apoc. 2, 13; cf. Isai. 14, 13) und nennt denjenigen, der sich gegen das Gesetz und die Autorität Gottes (sedes Dei) auflehnt und dadurch die Zwietracht des Schismas im Volke Gottes verursacht, den filius iniquitatis (Ps. 88, 23 Vgl. Ps. 36, 1 facientes iniquitatem; Ps. 34, 11 testes iniqui; ep. Iacobi 2, 4 cogitationes iniquae). Daher wird auch die Auflehnung der Bürger von Sichem gegen den König Abimelech von Israel dem bösen Geiste zugeschrieben. (Jud. 9, 23. Vgl. P. Scholz: Handbuch der Theologie des Alten Bundes, Regensburg 1861, I, p. 166.)

[3] Prof. Nivard Schlögl (Die hl. Schriften des Alten Bundes, III, 1. Wien u. Leipzig 1915) hält die Worte „et cathedra pestilentiae non sedit" bloß für eine Glosse — aber ohne Angabe eines Grundes! — Wenn die Lesart cathedra pestilentiae* wirklich aus pestilentium** entstanden wäre, was Hoberg mit dem hl. Hieronymus für wahrscheinlich hält (cf. Tertullian., Spectac. 27: cathedra pestilentiaria), so bezeichnet der Ausdruck doch nach dem hebräischen Texte die Religionspötter, deren Sünde gegen den Glauben gerichtet ist und deshalb zur Häresie gehört. — Schisma und Häresie waren auch die beiden Anklagepunkte, welche die Hohenpriester und Synedristen durch den Mund des Rhetors Tertullus vor dem Tribunal

* pestilentia = λοιμός; pestis = morbus contagione in plurimos se effundens (Forcellini), zusammengesetzt aus pestis und olere.

** pestilens = λοιμώδης, pestifer., drückt auch den Begriff der ansteckenden Krankheit mit aus.

des Prokurators Felix gegen den hl. Paulus vorbrachten (Act. Ap. 24). Die Anklage nennt Paulus ausdrücklich „hunc hominem pestiferum et concitantem seditionem in omnibus Iudaeis et auctorem seditionis sectae Nazarenorum“ (24, 5). Wegen dieser seditio wäre er filius iniquitatis; pestiferus dagegen deshalb, weil er durch seine Lehre sogar gegen den Tempel gefrevelt habe: „qui etiam templum violare conatus est“ (24, 6), welches Verbrechen unter die Häresie fällt. Nicht die lautliche Bezeichnung, wohl aber die logische Bedeutung der inspirierten Psalmenworte ist viel tiefer als die menschlichen Worte eines Tertullus. Denn die inspirierten Worte drücken den Begriff nach seinem vollen Inhalt wahrheitsgemäß aus, schließen also auch das wesentliche Konstitutivum des Begriffes und der im Begriff erfaßten Sache ein, weshalb auch der hl. Hieronymus in dem Namen cathedra pestilentiae den Hinweis auf die Häresie findet. Da nun die cathedra Moysis die höchste legitime Autorität der mosaischen Kirche bedeutet und die zweifache potestas magisterii et iurisdictionis in sich vereinigt, so ergibt sich, daß der doppelte Gegensatz dazu, nämlich Schisma und Häresie, passend durch die Namen cathedra iniquitatis und cathedra pestilentiae symbolisiert wird.

3. Weil die Metonymie des Namens sedes schon durch die Hl. Schrift legalisiert war, wurde sie im christlichen Altertum weiter ausgedehnt, indem man die Synonyma für den materiellen Bischofsstuhl[1] thronus[2], cathedra sedes, zur Bezeichnung des bischöflichen Amtes, des Bistums und der vom Bischof verkündeten Lehre vom Glauben und vom christlichen Gesetze anwendete[3]. Wir führen nur einige Beispiele an. Schon das Muratorische Fragment aus dem 2. Jahrhundert berichtet über Papst Pius I.: „sedente [in] cathedra urbis Romae Ecclesiae Pio episcopo“[4]. Der hl. Cyprian schreibt: „Deus unus est et Christus unus et una ecclesia et cathedra una super Petrum Domini voce fundata[5].“ „Factus est autem Cornelius episcopus ..., cum Fabiani locus, id est cum locus Petri et gradus cathedrae sacerdotalis vacaret ...[6].“ Das Konzil von Sardes can. 4 v. J. 343 spricht von der cathedra episcopi[7], Ammianus Marcellinus von episcopalis sedes[8]. Das Konzil von Karthago can. 9 v. J. 418 unterscheidet cathedra und sedes[9]. Der hl. Hieronymus versteht unter cathedra sacerdotalis den Bischofsstuhl[10]. Philostorgius schreibt: Osium ad sedem suam[11]. Sokrates berichtet: Liberius sedem suam recepit, τὸν οἰκεῖον θρόνον[12]. Sidonius Apollinaris braucht cathedra für Stuhl und Amt des Bischofs[13]. Der hl. Augustinus berichtet im Jahre 423 an Coelestin I. über die Causa des Bischofs Antonius von Fussala und gratuliert dem Papste zu seiner Erwählung mit den Worten: „Primum gratula-

tionem reddo meritis tuis, quod te in illa sede [Romana] Dominus Deus noster sine ulla, sicut audivimus, plebis suae discissione constituit[14]." Dann erzählt er die von den afrikanischen Bischöfen verhängte Bestrafung des Antonius, welche ihm zwar den Episkopat mit der Ehre desselben belassen, aber seine Gewalt beschränkt hatten, wobei Antonius sich aber nicht beruhigte: „Clamat: Aut in mea cathedra sedere debui, aut episcopus esse non debui, quasi nunc sedeat nisi in sua. Propter hoc enim loca illa eidem dimissa atque permissa sunt, in quibus et prius episcopus erat, ne in alienam cathedram contra statuta patrum translatus illicite diceretur[15]." Und Augustinus bemerkt weiter: „Clamet tertius eiusdem provinciae Laurentius episcopus, et prorsus huius vocibus clamet: Aut in cathedra, cui ordinatus sum, sedere debui, aut episcopus esse non debui[16]." Im Liber diurnus findet sich die Formel: „ad episcopalem cathedram concedimus promovendum[17]." In einem besonderen Sinne wurden die ältesten Patriarchate kurzweg sedes genannt[18], und zwar nach ihrem Range prima sedes die römische Kirche[19], secunda sedes die antiochenische und tertia die alexandrinische[20]. — Wegen jener symbolischen Bedeutung von Cathedra wurden auch die materiellen Bischofsstühle, abgesehen von ihrer eventuellen Verehrung als Reliquien niederen Grades von anerkannten Heiligen, mit einer gewissen religiösen Verehrung behandelt, und man begrub deshalb Päpste und Bischöfe zuweilen mit ihren eigenen Amtsstühlen. Endlich wurden auch die Kirchen, in denen der Bischof seinen amtlichen Stuhl, cathedra magisterii et potestatis, errichtet hatte, nach diesem Sitze cathedrales genannt[21].

[1] Peregrinatio Silviae (ums Jahr 390 verfaßt, beschreibt die Verehrung des hl. Kreuzes in Jerusalem), c. 37: Et sic ponitur cathedra episcopo in Golgatha post Crucem ... residet episcopus in cathedra ... (Kirch, Enchiridium nr. 600, p. 371).

[2] S. Gelasius I. nennt den bischöflichen Stuhl thronus humilitatis: Tract. II, nr. 7 (Thiel, Epistolae Romanorum Pontificum genuinae T. I, Brunsbergae 1868, p. 527).

[3] Schrader: De unitate Romana, p. 117 sq.

[4] Kirch nr. 140, p. 88.

[5] S. Cyprian. ep. 40 (Rouet de Journel: Enchiridion patristicum², Friburgi Br. 1913, nr. 573, p. 205).

[6] Id. ep. 52 (ib. nr. 575, p. 206).

[7] Kirch nr. 449, p. 296.

[8] Kirch nr. 607, p. 376.
[9] Kirch nr. 708, p. 446.
[10] S. Hieronym., De viris ill. 1 (Kirch nr. 570, p. 352). Noch S. Vincentius Lerin., Commonitor. 2, versteht unter sacerdotes die Bischöfe (Kirch nr. 742, p. 460).
[11] Philostorgius, Hist. eccl. 4, 3 (Kirch nr. 717, p. 452).
[12] Socrates, Hist. eccles. 2, 37 (Kirch nr. 776, p. 475).
[13] Sidonius Apoll. ep. VII, 9 (concio).
[14] S. Augustin. ep. 209 (Coelestin. I. ep. 1 nr. 1 bei Coustant, Epistolae Rom. Pontificum T. I, Parisiis 1721, p. 1051).
[15] Ib. nr. 7 (Coust. p. 1055).
[16] Ib. nr. 8 (p. 1056).
[17] Liber Diurnus Rom. Pont., Ed. de Rozière, Paris 1869, CXXIV, p. 270.
[18] Coustant, Praef. P. I, nr. 11, p. VIII. Thiel p. 398. 400. 528 (nr. 8). 569.
[19] S. Hormisdae ep. 125, nr. 3 (Thiel p. 933).
[20] Thiel p. 403. 933. S. Gelas. ep. 26, nr. 10 (Th. p. 419); ep. 42 (Th. p. 455. Denzinger, Enchir. nr. 163).
[21] Cf. Alexandri Constantii Annales Ss. Apostolorum Petri et Pauli, Romae 1770, Appendix monumentorum, p. 314 sq. — Über die Bedeutung von cathedraticum vgl. Thiel p. 484, nota 1, p. 495, nota 2.

4. Der Name Apostolus wurde dem hl. Petrus besonders zugeeignet; er heißt: „der Apostel“[1]. Das bezeugt auch S. Fulgentius von Ruspe — worauf schon Petrus Ballerini aufmerksam machte[2] — an einer Stelle, in der nur Petrus im Gegensatz zu Johannes und Jakobus den Beinamen Apostel führt[3]. Daher wurde der Papst als Nachfolger des hl. Petrus ebenfalls Apostel genannt. So schrieben die dardanischen Bischöfe an S. Gelasius I. i. J. 494: „Domino sancto Apostolo et beatissimo patri patrum Gelasio papae urbis Romae humiles episcopi Dardaniae“[4] und am Schluß der römischen Synode v. J. 495 akklamierten die Väter ihn sechsmal: „Apostolum Petrum te videmus“[5]. Und noch Arnulphus Lexoviensis redete Alexander III. so an: „Vos Apostolum Christi ... agnosco[6].“

[1] S. Cyprian ep. 58 (Kirch nr. 250, p. 161): Petrus quoque apostolus eius [Domini]. Julius I. ep 1 nr. 22 (Coustant p. 387). S. Damasus I. ep. 7 ad Orientales episc... (Migne, P.L. 13, 370): sancta Ecclesia, in qua sanctus Apostolus sedens nos docuit quo pacto illius beati Apostoli sedes gubernacula, quae suscepimus, tractanda sint, nobis primae partes deferuntur. Eusebius, Chron. 2 (Kirch nr. 381, p. 244): Petrus apostolus... Romam proficiscitur. Concil. Sardicense (343) can. 1: sancti Petri apostoli memoriam honoremus... (Kirch nr. 448, p. 295). S. Ambrosius, de Virginibus 3, 1 (Kirch nr. 533, p. 341): ad apostolum Petrum... S. Innocent. I. ep. ad Concil. Carthag. (Kirch nr. 652, p. 407, Denzinger

nr. 100): adiuvante sancto apostolo Petro, per quem et apostolatus et episcopatus in Christo coepit exordium. S. Felicis III. ep. 1 nr. 2: beati Apostoli sedes (Thiel p. 223); nr. 3 (p. 234): beati Apostoli vicarius. Joh. Constantinopol. ad Hormisdam, S. Hormisdae ep. 61 nr. 1 (Thiel p. 852). Liber pontificalis (530) erzählt von S. Julius I.: reversus ad sedem beati Petri apostoli (Kirch nr. 900, p. 564). Gesta Liberii (6. Jahrh.): Et sedit eandem sedem Petri apostoli annos XVII (Kirch nr. 941, p. 574). Theophanes Chronograph.: in templo Petri apostolorum koriphaei (ed. Bonn. p. 202, Thiel p. 110). In der Liturgie der orthodoxen orientalischen Kirche heißt Petrus *ἡ κορυφαία κρεπὶς τῶν Ἀποστόλων* (Tondini, Der römische Papst, Mainz 1877, p. 184, Anm. 2).

[2] P. Ballerini, l. c. p. 141.

[3] S. Fulgentius, de Trinitate ad Felicem notarium (Migne, P. L. 65, 498). Cf. S. Iulii I. ep. 1 nr. 22 (Coustant p. 355).

[4] S. Gelas. I. ep. 11 (Thiel p. 348).

[5] Id. ep. 30 nr. 15 (Th. p. 447).

[6] H. a Benettis, l. c. II, p. 358.

Ähnlich wurde der römische Bischof auch kurzweg Apostolicus genannt[1]. So redete Tertullian noch als Montanist den Papst S. Zephyrinus an[2]. Häufiger findet sich das Adjektivum mit einem Hauptworte dafür: vir Apostolicus[3], Ap. praesul[4], Ap. pater[5], Ap. papa[6], Ap. pontifex[7], Ap. dominus[8], Ap. princeps[9].

[1] Cf. Cortesius, l. c. p. 178. Ballerini p. 140 sqq. Thiel p. 182, nota 11: Mox vocabulum apostolicae perinde accipiendum, ac si legeretur apostoli Petri. — Amalarius, de eccles. officiis II, 1: primi apostolici (die ersten Päpste) semper in decembri mense ... consecrationes ministrabant usque ad Simplicium. Im Liber diurnus findet sich die Formel: de perfecta ordinatione apostolici electi (Rozière LXI, p. 121).

[2] Tertull., de pudicitia c. 21 (Migne, P. L. 2, 1024): Exhibe igitur et nunc mihi, apostolice, prophetica exempla et agnoscam divinitatem et vindica tibi delictorum eiuscemodi remittendorum potestatem.

[3] Concil. Chalcedon., actio VI (Harduin., Conc. Coll., T. II, p. 465 sq.). — In einem anderen Sinne wird der Ausdruck auch von Bischöfen gebraucht, für ihre moralische Ähnlichkeit mit den Aposteln. So spricht Coelestin I. ep. 35 nr. 7 (Coustant p. 1212) vom hl. Cyrill von Alexandria: In nullo ei officio Apostoli vir apostolicus defuit: obsecravit, admonuit, increpavit. So nennt Cyprianus Tolomensis den hl. Caesarius von Arles virum apostolicum (Thiel p. 100, nr. 4). Das Edictum Gratiani, Valentiniani et Theodorici v. J. 380 nennt Petrus von Alexandria: virum apostolicae sanctitatis (Kirch nr. 755, p. 465). Ähnlich die merovingischen Formeln Marculfs, lib. 1, 5 praeceptum de episcopatum: „Ille rex vero apostolico illo episcopo" (Galante, Fontes iur. can., Oeniponte 1906, nr. 36 r. 11, p. 121). Die Anrede an den Papst: merito apostolico ... decorato wurde in Gallien auch für Bischöfe gebraucht (Rozière p. 16, nota).

[4] S. Gelas. I. ep. 10 nr. 4 (Thiel p. 343); ep. 19 nr. 10 (p. 406 sq.); ep. 26 nr. 10 (p. 406). S. Symmach. ep. 10 nr. 11 (Th. 705). S. Hormisdas ep. 125 nr. 6 (Th. p. 935). Ennodius ep. IV, 34 (Th. p. 991). Roz. LXXXV, p. 209.

[5] S. Gelas. I. ep. 16 nr. 1 (Th. p. 348): domine sancte, apostolice et beatissime pater patrum. Pompeius ad Hormisdam, Horm. ep. 69 (Th. p. 865). Celer ad Horm., Horm. ep. 131 nr. 2 (Th. p. 952).

[6] S. Gelas. I. ep. 43 nr. 2 (Th. p. 473): sanctique et apostolici Leonis papae per omnia confessionem tenebant. Episcopi Tarraconenses ad S. Hilarum (a. 464/65), Hilar. ep. 14 nr. 2 (Th. p. 158). Rozière LXXIV, p. 147; LXXXIV, p. 190: apostolicus papa Leo.

[7] Victorius ad S. Hilarum, Hilar. ep. 3 nr. 10 (Th. p. 137): apostolici pontificis electio. Apostolici pontifices = Päpste: Roz. LXXXIII, p. 176; CXVIII, p. 262.

[8] Iustinianus comes ad S Hormisdam, Horm. ep. 78 (Th. p. 875). Eid des hl. Bonifatius von Mainz, Roz. CXIX, p. 265. Apographum Nonantulanum a. 1139 (Galante nr. 172, p. 390): Dominus Apostolicus. Die liturgische Formel Domnus Apostolicus, z. B. in den Litaniae omnium sanctorum.

[9] Roz. LXI, p. 122.

Derselbe Beiname wurde auch zur Bezeichnung des päpstlichen Amtes als Apostolicus episcopatus[1] und der päpstlichen Dekrete, die Apostolica scripta[2] oder kurzweg Apostolica[3] hießen, gebraucht und ging in eine große Reihe von kanonistischen Formeln über, die aus dem patristischen Zeitalter herstammen.

[1] Urban. II. (H. a. Benettis IV, p. 319).

[2] Cf. Iohann. Constantinopolitanus ad Hormisdam, Horm. ep. 43 nr. 1 (Th. p. 832): apostolice scribere.

[3] Eugen. III. (Loewenfeld nr. 196, p. 161). Cf. Iohannes XI. (ib. nr. 66, p. 37).

5. Es ist daher erklärlich, daß auch das Papsttum selbst als Amt und Würde schlechthin Apostolatus genannt wurde. Seit dem Anfang des 5. Jahrhunderts ist dieser Name schon so allgemein verbreitet[1], daß der Gebrauch desselben schon viel früher entstanden sein mußte, weil eine gewohnheitsrechtliche Formel, die nicht auf einem Gesetze beruht, unter den damaligen Verhältnissen nur allmählich platzgreifen konnte. Der Ausdruck Apostolatus tuus oder vester dient auch als Anrede und bezeichnet dann direkt die Person des Papstes als persona publica, d. h. als Inhaber des Apostolates. Paulinus Diaconus schreibt an Papst Zosimus: „oro beatum apostolatum tuum, ut hunc meum libellum (gegen den Pelagianer Coelestius) suscipi iubeas, quo gratiam referam tantae sedi[2]. . .“

So reden die spanischen Bischöfe von Tarraco den hl. Hilarus an: „Erit profecto vester triumphus, si apostolatus vestri temporibus, quod sancti Petri cathedra obtinet, audiat Ecclesia, si novella zizaniorum semina fuerint extirpata[3].“ Den klarsten Beweis für die Anredeform gibt die subscriptio desselben Schreibens: „Möge die göttliche Ewigkeit (der ewige Gott) Euer heiliges Apostolat, welches für uns betet, allzeit erhalten[4]!“ — Denn fürbitten kann nur eine Person und das ist hier der Inhaber des Apostolates, der Papst. Ebenso schrieben die tarraconensischen Bischöfe an denselben Papst: „Ergo suppliciter precamur apostolatum vestrum, ut humilitatis nostrae quod iuste videtur a nobis factum vestra auctoritate firmetur[5].“ Und die subsriptio dieses Schreibens lautet: „Orantem pro nobis sanctum apostolatum vestrum iugi aevo divina conservet aeternitas nobis omnibus et Ecclesiae suae, domine vere noster et apostolice papa[6]!“ So ist derselbe Ausdruck in die Formeln des Liber diurnus[7] und des Mittelalters[8] übergegangen.

[1] Pelagius (417), Libellus fidei ad Innocent. Papam (Migne, P. L. 45, 1718): Sin autem haec nostra confessio apostolatus tui iudicio comprobatur. Kaiser Honorius an S. Bonifatius I. (Coustant, Bonif. I. ep. 8, p. 1028): petimus ut quotidianis orationibus apostolatus tuus studium ac votum suum circa salutem atque Imperium nostrum dignetur impendere. Die spanischen Bischöfe an S. Hilarus (463—464), Hilari ep. 13 nr. 3 (Th. p. 163). Die römische Synode von 465, Hilar. ep. 15 nr. 7 (p. 163). Die Bischöfe von Dardania an S. Gelas. I., Gelas. ep. 11 nr. 1 (Th. p. 348): saluberrima apostolatus vestri praecepta. Ioannes Diaconus (506) (Th. p. 697). Iustinianus comes (517) an S. Hormisdas, Horm. ep. 44 (p. 833); ep. 78 nr. 1 (p. 875); ep. 131 nr. 2 (p. 952). Ennodius an S. Symmachus, Symm. ep. 23 (p. 733); Theodoretus (519) an denselben, Symm. ep. 62 (p. 854). Der Legat Dioscurus übersendet dem hl. Hormisdas die Antwort des Patriarchen von Konstantinopel auf den libellus fidei (Horm. ep. 61) mit den Worten: „cuius exemplaria graece et latine Apostolatui vestro direximus (Th. p. 111 sq.); Anastasia (Th. p. 865); Possessor (Th. 917); Celer (Horm. ep. 118, p. 915); Kaiser Iustinian (Horm. ep. 112 nr. 4, p. 922), ep. 145 (p. 983); die Synode von Konstantinopel, Horm. ep. 131 nr. 2 (p. 952); Dionysius exiguus, Horm. ep. 149 (p. 986); Hormisdas selbst gebraucht den Ausdruck, ep. 145 (p. 983).

[2] Paulinus Diac., adv. Coelest. nr. 4 (Migne, P. L. 20, 715).

[3] S. Hilar. ep. 13, nr. 3 (Th. p. 156 sq.).

[4] Ib. p. 157.

[5] Ep. 14 nr. 2 (p. 158).

[6] Ib.

[7] Rozière III, p. 20: Domine beatissime papa, precamur apostolatum vestrum, ut nobis illum virum ... dignemini consecrare pastorem; IV, p. 21; V, p. 22; X, p. 37; XXIX, p. 56.

[6] Iohann. VIII. (Loewenfeld nr. 58, p. 34); Iohann. IX. (ib. nr. 66, p. 38); S. Gregor VII. (nr. 119, p. 58); Alexander III. (nr. 272, p. 156); Lucius III. (nr. 352, p. 212); Urban. VIII. (nr. 380, p. 231); Coelestin. III. (nr. 405. p. 250; nr. 413, p. 257). Sixtus V. sagt von sich: placuit divinae Bonitati imbecillitatem nostram ad summi Apostolatus apicem vocare (Galante nr. 201, p. 469 r. 2 sq.).

Ebenso bedeutet auch der Ausdruck Pontificatus vester die Person des Papstes. Der hl. Avitus schrieb im Namen des Burgunder Königs Sigismund an Papst S. Symmachus: „colloquia illa, quibus me pontificatus vester vel praesentem vel absentem intercessionibus acquisivit[1].“ Pompeius an S. Hormisdas (519): „reverendum vestri pontificatus beatitudinem ... salutantes quaesumus[2].“ Celer an denselben Papst (520): „deprecamur pontificium vestrum, ut pro nobis benigno patris animo orare iubeatis[3].“ Johannes VIII. spricht von pontificium nostrum, mit dem er sich identifiziert[4].

[1] Symmach. ep. 17 nr. 1 (Th. p. 730).
[2] Hormisd. ep. 69 (Th. p. 865).
[3] Ib. ep. 118 (p. 920).
[4] Loewenfeld nr. 47, p. 26.

6. Der Name ecclesia wurde von sedes oder cathedra und dioecesis wohl unterschieden[1]; ebenso die einzelnen ecclesiae von der bischöflichen cathedra, zu der sie gehörten, und besonders von der Ecclesia als der Gesamtkirche[2].

[1] Concil. Carthag. v. J. 418, can. 9 (Kirch nr. 708, p. 446).
[2] Ib. can. 10 (Kirch nr. 709, p. 664).

Apostolische Kirchen, d. h. die durch das hierarchische Amt schon konstituierten Gemeinden, nennt Tertullian erstens die von wirklichen Aposteln des Herrn gegründeten Kirchen und zweitens auch solche, die als suboles apostolicarum ecclesiarum von den ersteren abstammen[1].

[1] Tertullian., De praescriptione haereticorum c. 20 (ed. Oehler II, 18 sq.): „Apostoli in orbem profecti eandem doctrinam eiusdem fidei nationibus promulgaverunt. Et perinde ecclesias apud unamquamque civitatem condiderunt, a quibus traducem fidei et semina doctrinae ceterae exinde ecclesiae mutuatae sunt et cottidie mutuantur, ut ecclesiae fiant. Ac per hoc et ipsae apostolicae deputabantur ut suboles apostolicarum ecclesiarum. Omne genus ad originem suam censeatur necesse est. Itaque tot ac tantae ecclesiae una est illa ab apostolis prima, ex qua omnes. Sic omnes primae et omnes apostolicae sunt, dum una omnes probant unitate communicationis pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio

hospitalitatis, quae iura non alia ratio regit, quam eiusdem sacramenti una traditio. — Ib. c. 32 (II, 29): Edant ergo origines ecclesiarum suarum, evolvant ordinem episcoporum suorum ita per successionem ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis vel ex apostolicis viris, qui tamen cum apostolis perseveraverit, habuerit auctorem et antecessorem. Hoc enim modo ecclesiae apostolicae census suos deferunt, sicut Smyrnaeorum ecclesia Polycarpum ab Ioanne collocatum refert, sicut Romanorum Clementem a Petro ordinatum itidem. — Im Gegensatz zu den Kirchen, die von den Aposteln selbst regiert wurden, nennt Papst Julius I. alle übrigen vulgares ecclesias (Migne, P. L. 8, 906 A, Denz.-Bannwart[11] nr. 3003): episcopi enim erant qui patiebantur, nec vulgares ecclesiae quae vexabantur, sed quas ipsi Apostoli per se gubernabant.

Die Behauptung Palmieris, daß im Altertum alle bischöflichen Kirchen apostolisch hießen[1], ist daher in dieser Allgemeinheit unrichtig. Später wurde aber offiziell nur die römische Kirche apostolisch genannt[2], wie auch die Formeln des Liber diurnus bezeugen[3].

[1] Palmieri: Tractatus de Romano Pontifice[3], Prati 1902, p. 108 sq. Cf. H. a Benettis III, p. 32.

[2] Leo II. ep. ad Constantinum Imper. v. J. 682 (Kirch nr. 977, p. 596) nennt die römische Kirche hanc apostolicam im Gegensatz zur Constantinopolitana ecclesia.

[3] Roz. LXII, p. 122; LXIII, p. 125; LXXXIV, p. 182; LXXXV, p. 203; CVIII, p. 250: haec apostolica.

7. Der Name sedes apostolica bezeichnet zunächst den materiellen Lehr- und Amtsstuhl eines Apostels. Diese Stühle wurden in den von den Aposteln gegründeten Kirchen als heilige Reliquien aufbewahrt und verehrt. Im übertragenen Sinne bedeutet der Name die bischöfliche Autorität des Apostels, der einen solchen Stuhl eingenommen hatte, weil er Gründer einer bischöflichen Kirche gewesen war, die dann nach seinem Tode zur Erinnerung an ihn ebenfalls als ein apostolischer Stuhl bezeichnet wurde. So hießen die vom hl. Petrus gegründeten Stühle von Rom, Antiochien, Alexandrien, ebenso die von Ephesus und Jerusalem[1], welche aber später diesen Beinamen verloren. In einem weiteren Sinne hießen auch die sedes der suboles ecclesiarum apostolicarum ecclesiarum noch apostolische Stühle. So spricht der hl. Augustinus in bezug auf die bischöfliche Sukzession, und Pelagius II. (579 bis 590) ep. 2 zitiert seine Worte im Schreiben an die schismatischen Bischöfe von Istrien[2]. Nur in derselben weiteren Bedeutung nennt Paulinus die cathedra von Tagaste und ebenso

Sidonius die von Tricassina, die Lupus eingenommen hatte, noch apostolisch[3]. Auch Pelagius I. (555 bis 560) brauchte den Ausdruck „apostolische Stühle" noch einmal im Sinne der suboles, als er einen Bischof Johannes wegen schismatischer Bestrebungen tadelte: Adeone te in summi sacerdotii gradu positum (den Bischof) catholice(ae) fefellit veritas matris, ut non statim scismaticum te conspiceres, cum a sedibus apostolicis recessisses[4]? Der Papst versteht unter der „katholischen Mutter" die römische Kirche, die er selbst an anderer Stelle sedes apostolica nennt[5], und erklärt sich noch deutlicher, indem er sofort den hl. Petrus das Fundament der Kirche nennt, in quo omnes scilicet apostolicae sedes sunt[6].

[1] Cf. Coustant, Praefat. P. I nr. 11, p. VII sq.
[2] Denzinger nr. 247.
[3] Cf. Palmieri, l. c. p. 108 sq.
[4] Loewenfeld nr. 28, p. 15.
[5] Ib. nr. 30, p. 16.
[6] Ib. p. 16.

Da nun der römische Bischof nicht nur den historischen Stuhl des hl. Petrus als legitimer Nachfolger einnahm, sondern auch den Primat des Apostelfürsten mit dieser direkt apostolischen Kirche besaß und ferner das Amt des Apostolatus in ununterbrochener Sukzession fortführte[1], so entstand schon seit der Zeit des hl. Cyprian die Sitte, diesen römischen Stuhl schlechthin Sedes Apostolica zu nennen. Daher wurde diese Bezeichnung geradezu zum bleibenden Eigennamen desselben[2], wie der Ausdruck Ecclesia Apostolica schon früher Eigenname der römischen Kirche geworden war. Sedes Apostolica wurde aber als Eigenname des römischen Stuhles sowohl von der abendländischen wie von der morgenländischen Kirche anerkannt. So gebrauchen ihn die Konzilien[3] und die Väter[4].

[1] Cf. Michael Medina, l. c. lib. 7 c. 24 (fol. 277b).
[2] Cf. Georg. Cortesius, l. c. lib. II, p. 175 sqq. M. Eberhard: De tituli Sedis Apostolicae, Treviris 1846, Cap. 2, p. 33 sqq.
[3] Z. B. Concil. Arelat. 314 (Coustant p. 345 sq.); Vasense 329 (ib. p. 613, n. 14); Carthag. 416 ep. ad Innoc. I. (Migne, P. L. 33, 760); Teleptan. 416 (Coust. p. 650); Chalcedon. 452 (Mansi VI, p. 581); Roman. 485 (Felicis II. ep. 11 nr. 1, Thiel p. 252; nr. 4, p. 255).
[4] Z. B. S. Optatus Milev., contra Parmen., lib. 2; Paulinus Diaconus, Libellus adv. Coelest. nr. 1—4 (Migne, P. L. 20, 711—715); S. Augustinus ep. 209 nr. 8 ad Coelestin. Papam nr. 8 (Coust.

p. 1056); nr. 9 (p. 1057); Contra duas ep. Pelag., lib. 2 c. 3 (Migne, P. L. 44, 573); S. Athanasius, Hist. Arianorum ad monachos (Migne, P. G. 25, 691 sqq.); Sozomenus, Hist. eccles., lib. 4, 15 (Kirch nr. 847, p. 519).

Ebenso bedienen sich die Päpste selbst dieses Titels. Unter S. Damasus I. berichtet das römische Konzil von 378 an die Kaiser Gratian und Valentinian: „innumeri fere ex diffusis Italiae partibus ad sublime sedis apostolicae sacrarium congregati ...[1] Damasus ... non fiat inferior his, quibus etsi aequalis est munere (als Bischof), praerogativa tamen apostolicae sedis excellit[2] ...“ Derselbe Papst schreibt in seinem Synodalbriefe: „Quod debitam apostolicae sedis reverentiam exhibet caritas vestra, in eo vobis ipsis plurimum praestatis, filii carissimi[3],“ und sagt über den Apollinaristen Timotheus: „qui et hic iudicio sedis apostolicae ... depositus est[4].“ Sein Nachfolger S. Siricius schreibt an den Bischof Himerius: „De his vero non incongrue dilectio tua apostolicam sedem credidit consulendam ...[5]“ Und in demselben Briefe spricht er den Grundsatz aus: „quamquam statuta sedis apostolicae, vel canonum venerabilia definita, nulli sacerdotum Domini ignorare sit liberum ...[6]“ In einem anderen Briefe schreibt er: „Perlatum itaque est ad conscientiam apostolicae sedis, contra ecclesiasticum canonem praesumi ...[7]“ S. Innocenz I. bestimmte: „Si maiores causae in medium fuerint devolutae, ad sedem apostolicam, sicut synodus statuit, et beata consuetudo exigit, post iudicium episcopale referantur[8].“ Derselbe wendet auch die Formel an: „Licet autem et apostolicae sedis favore permissum tuae fraternitati cognosce, ut ...[9]“ und nennt den Apostolischen Stuhl caput ecclesiarum[10]. Dem hl. Hieronymus schreibt derselbe Papst i. J. 417: „excitati tanta malorum scena, arripere auctoritatem sedis apostolicae ad omne comprimendum nefas festinavimus[11]“, und einen Bischof belobt er mit den Worten: „Mirari non possumus, dilectionem tuam sequi instituta maiorum, omniaque, quae possunt aliquam recipere dubitationem, ad nos quasi ad caput atque ad apicem episcopatus referre, ut consulta videlicet sedes apostolica ex ipsis rebus dubiis certum aliquid faciendumque pronunciet[12].“ Sein Nachfolger S. Zosimus braucht die Formeln: „Placuit apostolicae sedi[13]“, „apostolicae sedis constituta[14]“, „apostolicae

sedis auctoritas, cui in honorem beatissimi Petri patrum decreta peculiarem quamdam sanxere reverentiam[15]": das sei die Quelle, aus welcher pax fidei et catholica societatis auf den ganzen Erdkreis ausgesendet wird[16], „ad apostolicam sedem referre"[17]. Diese Beispiele mögen genügen. Von da ab wird der Name in den Briefen der Päpste immer häufiger, so daß die Stellen aus dem 6. Jahrhundert kaum noch gezählt werden können und sich aus ihnen schon ein vollständiges System über das Recht des Apostolischen Stuhles entwickeln ließe. Daß aber die Päpste diesen Titel sanktioniert haben, geht deutlich hervor aus der von S. Hormisdas im Akazianischen Schisma vorgeschriebenen libellus professionis fidei vom Jahre 517[18]: „in sede apostolica citra maculam semper est catholica servata religio... Suscipimus autem et probamus epistolas beati Leonis papae universas, quas de Christiana religione conscripit... sequentes in omnibus apostolicam sedem, et praedicantes eius omnia constituta. Et ideo spero, ut in una communione vobiscum, quam sedes apostolica predicat, esse merear, in qua est integra et verax Christianae religionis et perfecta soliditas: promittens in sequenti tempore sequestratos a communione Ecclesiae catholicae id est non consentientes sedi apostolicae, eorum nomina inter sacra non recitanda esse mysteria."

[1] S. Damasi ep. 6 nr. 1 (Coustant p. 523).
[2] Ib. nr. 10 (p. 528).
[3] Ep. 14 nr. 1 (p. 571).
[4] Ib. nr. 3. Cf. Facundus lib. 7 c. 34 (Coust. p. 593, nr. 5): invenient enim Timotheum Apollinaris a beato Athanasio per ignorantiam, temporibus B. Damasi, sedi apostolicae velut orthodoxum commendatum (cf. p. 600, nr. 24; p. 601, nr. 27).
[5] S. Siricii ep. 1 ad Himerium Tarracon. (a. 385) nr. 6 (Coust. p. 628).
[6] Ib. (p. 637).
[7] Ep. 6 (c. a. 386) nr. 2 (p. 659).
[8] S. Innocent. I. ep. ad Victricem Rotomagensem (a. 404) nr. 6 (Coust. p. 749).
[9] Ep. 13 ad Rufum Thessalon. (a. 412) nr. 2 (p. 817).
[10] Ep. 17 ad episcop. Macedon. (c. a. 414, p. 830): Quae epistolae cum saepius repeti fecissem, adverti sedi apostolicae, ad quam relatio missa quasi ad caput ecclesiarum currebat, aliquam fieri iniuriam, cuius adhuc in ambiguum sententia duceretur.
[11] Ep. 34 (p. 908).
[12] Ep. 37 Felici Nucerino nr. 1.
[13] S. Zosimi ep. 1 ad episc. Galliae (a. 417) nr. 1 (Coust. p. 935).

[14] Ib. nr. 2 (p. 937).
[15] Ep. 2 de causa Coelestii (a. 417) nr. 1 (p. 943).
[16] Ib. (p. 944).
[17] Ib. nr. 7 (p. 954).
[18] Thiel p. 795 sq. (Denzinger nr. 171 sq.).

Der hölzerne Stuhl des hl. Petrus (cathedra Vaticana), auf welchem er die bischöflichen Funktionen in Rom ausgeübt hatte und der jetzt noch in der vatikanischen Basilika in dem kostbaren Bronzeschrein über dem Hochaltar aufbewahrt ist[1], wurde schon seit den allerersten Jahrhunderten verehrt und dazu ein eigenes Fest eingesetzt[2]. Das Materialobjekt dieses Kultus war der alte Holzstuhl selbst, der als Reliquie des hl. Petrus verehrt wurde, ebenso wie ein anderer Bischofsstuhl, dessen sich der Apostel vorher in Rom bediente (cathedra Ostriana) und ein dritter, den er in Antiochien gebraucht hatte. Das formelle Objekt des Festes Cathedra Petri Romana ist dagegen das Apostolat oder die Apostolische Primatialautorität des hl. Petrus selbst, deren Symbol jener echte vatikanische Stuhl war, so daß das eigentliche Festobjekt der römische Primat oder der Apostolische Stuhl im übertragenen Sinne dieses Namens ist. Diese übertragene Bedeutung und die Stuhlfeier des hl. Petrus ahmten die Manichäer durch die Stuhlfeier (*βῆμα*) ihres Stiftes Mani nach[3] und bezeugten dadurch wider Willen die frühe Einführung des römischen Festes mit seiner formellen Bedeutung.

[1] H. Grisar: Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter I, Freiburg i. Br. 1901, p. 228 f.
[2] Constantius, l. c. Appendix cap. 2. De cathedra lignea S. Petri, p. 312 sqq. Vgl. Punkes, Kirchenlexikon[2], II, p. 2057. 2062. Ferd. Probst: Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines, Münster i. W. 1892, p. 103 f. 266–270. K. A. H. Kellner: Heortologie, Freiburg i. Br. 1901, p. 173 ff.
[3] S. Augustin., contra ep. Manich. c. 9.

8. So ist der dogmatische und kanonistische Sprachgebrauch entstanden, die ganze Apostolische Vollgewalt des Papstes über die Kirche mit dem Namen Sedes Apostolica im übertragenen Sinne zu bezeichnen[1]. Diese Bedeutung ist unter anderem in der Obedienzformel festgelegt, welche Paschalis II. auf dem Laterankonzil vom Jahre 1102 für alle abendländischen Metropoliten vorschrieb: „Promitto autem obedientiam Apostolicae Sedis Pontifici Do-

mino Paschali eiusque successoribus sub testimonio Christi et Ecclesiae, affirmans quod affirmat, damnans quod damnat sancta et universalis Ecclesia[2]".

[1] Cf. Michael de Medina, l. c. lib. 7, cap. 24. M. Scheeben, Kirchenlexikon[2], I, p. 1146 f.

[2] Denz. nr. 357.

Da die Heiligkeit der Kirche im apostolischen Glaubensbekenntnis enthalten ist, wurde auch alles, was zur römischen Kirche gehört, heilig genannt[1] und dieses Prädikat, das früher auch anderen Bischöfen in der Anrede gegeben wurde, nachher als besonderer Titel dem römischen Papste reserviert, indem man ihn allein mit dem Titel Sanctitas und Sanctissimus[2] oder Beatissimus anredete[3]. Weil ferner die von Christus eingesetzte oberste kirchliche Gewalt, die durch den Namen „Apostolischer Stuhl" symbolisiert ist, nach göttlichem Recht zum Wesen der heiligen Kirche gehört, so ist diese Vollgewalt selbst etwas Übernatürliches und Heiliges. Deshalb wird sie als solche durch den Namen Sancta Sedes Apostolica[4] und kurzweg Sancta Sedes[5] bezeichnet. Sedes Apostolica und Sancta (Sacrosancta) Sedes sind daher synonyme Ausdrücke.

[1] Victorius nennt den hl. Hilarus, als dieser noch urbis Romae archidiaconus war, „vestra sanctitas". S. Hilarus ep. 3 nr. 6 (Th. p. 133). Ebenso nennt Theodoret den römischen Erzdiakon vestra sanctitas (Th. p. 133, nota 13).

[2] Die Synode von Arles v. J. 314 schreibt an Papst S. Silvester: Domino sanctissimo fratri Silvestro (Mirbt nr. 93, p. 35). S. Anastasius II. wurde im Libellus der alexandrinischen Kirche v. J. 496 Sanctissimus genannt. Concil. Ephes. (Th. p. 629, nota 4).

[3] Die tarraconensischen Bischöfe schreiben an S. Hilarus: Domino beatissimo et apostolica reverentia a nobis in Christo colendo papae Hilaro ... (Hilar. ep. 13, Th. p. 153). Cf. Hilar. ep. 14 nr. 1 (p. 157).

[4] Hormisdas ep. 7 nr. 8 (Th. p. 754). Alex. II. (Loew. nr. 169, p. 84): Sancta Apostolica Sedes.

[5] Concil. Florent. (Denz. nr. 694); Vatican. (Ib. nr. 1832). Rescriptum Gratiani Imper. (Damasi ep. 7 nr. 4, Coustant p. 532): insectatores sanctissimae sedis.

Weil aber die apostolische Vollgewalt nur in ihrem Träger, dem Papst als Nachfolger des hl. Petrus, existiert, so wird der Name „Apostolischer Stuhl" auch direkt auf den Inhaber desselben angewendet. So schrieb der hl. Petrus Damiani an Nikolaus II.: „Vos estis Apostolica Sedes. Vos Romana estis Ecclesia[1]." Im übertragenen Sinne be-

deutet daher der Name Sedes Apostolica die Apostolische Vollgewalt, sowohl in abstracto wie in concreto. In dieser Bedeutung ist er ein Bestandteil des stilus curiae im engeren Sinne, der als solcher Rechtskraft besitzt, und deshalb muß dieser Name in allen offiziellen kirchlichen Dokumenten, gleichviel ob sie dogmatischen oder disziplinären Inhaltes sind, genau in diesem Sinne und nicht anders interpretiert werden.

[1] Baronius ad a. 1057—64 (Andries, Cath. Rom. p. 406).

9. Die theologische Bedeutung des Namens Sedes Apostolica entspricht endlich vollkommen dem Bilde der Kirche, welches die Hl. Schrift von ihr entworfen hat. Das übernatürliche Geheimnis der Kirche ist uns hauptsächlich in drei Bildern oder Symbolen geoffenbart, auf welche die übrigen biblischen Bilder leicht zurückgeführt werden können: erstens unter dem architektonischen Bilde des Hauses, das sich nach und nach zur Stadt und zum Reiche erweitert; zweitens unter dem anthropologischen Bilde des mystisch-organischen Leibes; endlich unter dem sakramentalen Symbol der mystischen Ehe[1].

[1] E. Commer: Die Kirche, Wien 1904, p. 12—64.

Diese Symbolik läßt den erziehlichen Fortschritt der Offenbarung deutlich erkennen und offenbart das Glaubensgeheimnis als solches mit seiner ganzen trinitarischen Appropriation[1]. Im ersten Bilde kommt die künstlerische quasi-Schöpfungstat Gottes in der übernatürlichen Weltordnung zum vollkommenen Ausdruck, mit dem Zweck der Selbstverherrlichung Gottes durch Erhebung der natürlichen Menschenfamilie in den Stand der übernatürlichen Kindschaft. Die Gründung der übernatürlichen Ordnung, zu welcher die Kirche gehört, hat eine Analogie im Schöpfungswerk der natürlichen Welt, ist aber keine Schöpfung im eigentlichen Sinne, weil sie die Naturordnung schon voraussetzt und weil das Übernatürliche nicht durch Schöpfung aus Nichts, sondern nur durch Eduktion aus der obedientialen Potenz von Gott verwirklicht wird. Insofern aber das Übernatürliche von gar keiner natürlichen Wirkursache hervorgebracht werden kann, so ist seine Entstehung für unsere Auffassung ein Analogon zur eigentlichen Schöpfung. Diese gleichsam zweite Schöpfung wird nach der formalen und materialen Ursächlichkeit geschildert, analog dem

künstlerischen Schaffen und damit auch die fundamentale Appropriation zur ersten Person der Hl. Trinität direkt bezeichnet, wie sie dem Zustand des Alten Bundes besonders entspricht, denn der Person des ewigen Vaters, ex quo omnia facta sunt, appropriieren wir die Allmacht. Durch das künstlerische Symbol ist zugleich jede rein mechanisch-natürliche Auffassung vom Wesen und von der Entstehung der Kirche von vornherein abgewiesen. Im zweiten Bilde, das nach Analogie der höchsten Stufe des natürlichen organischen Lebens Aufbau und Gliederung der Kirche, offenbart, tritt die übernatürliche causa efficiens deutlicher hervor mit der Appropriation an die zweite Person, an Christus[2], per quem omnia facta sunt[3]. Daher ist dieses Bild der Offenbarung des Neuen Bundes besonders angemessen und von Christus selbst ausgesprochen. Im dritten Bilde erreicht die Offenbarung ihre höchste Stufe, indem sie die ewige Zweckursache der Kirche verkündet, nämlich das geheimnisvolle innere übersakramentale Leben der Kirche. Denn wenn man dem Vater die Macht, dem Sohne die Weisheit und dem Hl. Geiste die Güte appropriiert, so ist der Hl. Geist das Prinzip des Gnadenlebens der heiligen Gottesgemeinschaft, in welcher er die Eintracht erhält.

[1] Cf. S. Thomas: S. Th. I q. 39 a. 8.
[2] I. Cor. 1, 24: Christum Dei virtutem et sapientiam.
[3] Ioan. 1, 3: Omnia per Ipsum facta sunt.

Der Ausdruck Sedes Apostolica entspricht schon dem ersten und einfachsten Symbol der Kirche. Darnach ist die Kirche das große und heilige Haus Gottes, in welchem er mit seinen gläubigen Kindern als Vater wohnt und welches wegen seiner heiligen Gegenwart zugleich sein Tempel[1] ist. Die reale Gegenwart des Herrn in seinem Hause wurde im Alten Bunde durch die Wolke über der Kapporeth[2] symbolisiert, seine moralische Gegenwart aber durch die Cathedra Moysis, welche die Autorität des paterfamilias über sein eigenes Haus sinnbildlich darstellt. Weil aber das Haus Gottes sich sukzessiv erweitert zur Stadt und zum Reiche Gottes, so gestaltet sich die häusliche Autorität zur sozial-theomonarchischen aus. Daher wird dann die moralische Gegenwart Gottes in seiner Stadt und seinem Reiche bildlich als sein Königsthron bezeichnet. In der Kirche des Neuen Bundes dagegen, in welcher seit

der Himmelfahrt des gottmenschlichen Stifters Jesus Christus seine reale Gegenwart nicht mehr sichtbar ist, sondern nur in der unsichtbaren eucharistischen Gegenwart fortdauert, ist nur noch die moralische Gegenwart in seiner irdischen Stellvertretung sichtbar und diese wird treffend durch den Apostolischen Stuhl symbolisiert, der nach der entwickelten Bedeutung dieses Namens identisch ist mit dem Inhaber dieses Stuhles.

[1] Ps. 10, 5.
[2] Vgl. Paul Scholz: Die heiligen Altertümer des Volkes Israel, Regensburg 1868, I, p. 160 f.

Die Kirche ist als Stadt und Reich Gottes zugleich auch der geheimnisvolle, ausgewachsene lebendige Leib Christi im moralischen Sinne, der durch die Gleichförmigkeit des Willens seiner Glieder mit dem Willen ihres Hauptes seine Einheit empfängt und dessen stellvertretendes sichtbares Haupt der Apostolische Papst ist. Die organisch-mystische Verbindung zwischen Haupt und Gliedern wird vollzogen durch den Gnadeneinfluß des vom Haupte Christus in die Kirche gesendeten Hl. Geistes, welcher deshalb die Bedeutung hat, welche das Herz als erstes Organ des Lebens im menschlichen Körper besitzt. Weil aber die vom Hl. Geiste ausgehende übernatürliche Belebung des Körpers der Kirche eine moralische ist und in der einheitlichen Regierungsgewalt besteht, welche die Glieder informiert, so ist diese göttliche Autorität gleichsam die eigentliche Wesensform dieses moralischen Körpers, die als solche durch den Apostolischen Stuhl des sichtbaren Oberhauptes verkörpert oder versinnlicht wird.

In dieser unteilbaren und vollkommenen Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Christus und seinem irdischen stellvertretenden Haupte erscheint die Kirche als die bräutliche Gemahlin in der geheimnisvollen Ehe mit dem Manne, der ihr Haupt ist. Und dieses eheliche Verhältnis setzt sich auch in der irdischen Stellvertretung fort, in welcher der Papst als „alter Christus" der Vir Apostolicus ist, dessen Autorität oder dessen Apostolischer Stuhl in diesem letzten Symbol der Kirche als Thalamus versinnbildlicht wird. Das Bild des Thalamus (Brautgemach) kennzeichnet zugleich den Papst als aktives Prinzip der übernatürlichen Zeugung und die Kirche als empfangendes und gebärendes Prinzip in ihrer geistig-jungfräulichen Mutterschaft. Die innere

Einheit dieser drei großen Symbole der Kirche, die zu einem einzigen übernatürlichen Bilde zusammenfließen, ergibt sich aus der Erwägung, daß jene Teilsymbole zwar aus verschiedenen Ordnungen hergenommen sind, aber doch nur die soziale Beziehung Gottes als des Erlösers zur Menschheit bezeichnen. So geht das architektonisch-soziale Symbol des zum Reiche Gottes erweiterten Hauses über in das anthropologisch-soziale des angegliederten Leibes Christi und dieses endlich in das sakramental-soziale Symbol der heiligsten Ehe, die als Prinzip der großen Gottesfamilie, als seminarium civitatis Dei wiederum in das erste Symbol des Hauses Gottes zurückführt und so dem weltzeitlichen Kreislauf vollendet.

Wegen der Identität der höchsten kirchlichen Autorität in abstracto und in concreto entspricht daher der vom Hausgeräte im architektonischen Symbol der Kirche hergenommene bildliche Ausdruck Sedes Apostolica genau dem Apostolischen Haupt im anthropologischen Symbol und dem Apostolischen Thalamus im sakramentalen Symbol für die irdische Kirche Christi, welche nach dem idealen Vorbild der himmlischen gestaltet ist. In dieser biblisch begründeten Auffassung der alten Theologie ist demnach die Sedes Apostolica als Sinnbild der kirchlichen theomonarchischen Vollgewalt geradezu der irdische Abglanz der Sedes Dei, die im vollsten Sinne thronus Dei et Agni ist.

## Das Dogma vom Apostolischen Stuhl

Die Synthese des Dogmas vom Apostolischen Stuhle läßt sich aus drei Glaubenssätzen leicht entwickeln.

1. Erster Satz: Der Apostolische Stuhl ist der Stuhl des hl. Petrus. — In der nachgewiesenen übertragenen Bedeutung des Namens Sedes Apostolica besagt dieser Satz die im Dogma vom Primat enthaltene Identität der apostolischen Vollgewalt mit der dem hl. Petrus verliehenen Fülle der Gewalt über die ganze Kirche. Der Traditionsbeweis für jenen Satz fällt daher sachlich mit dem Beweise für den Primat des Apostelfürsten zusammen und ist so oft erbracht, daß wir auf die gründlichen Ausführungen der Theologen (z. B. Anton Straub) verweisen und uns auf wenige Zeugnisse beschränken. Wenn einer der ältesten Dogmatiker, der hl. Johannes von Damaskus, den Apostel-

fürsten Πρόεδρος der Kirche nennt[1], so spricht er damit den Gedanken aus, daß Petrus die προεδρία[2], die protocathedra besaß, der die Fülle der apostolischen Gewalt zu eigen ist. Schon der hl. Papst Siricius sagt von Petrus: „per quem et apostolatus et episcopatus in Christo coepit exordium[3]" und sein dritter Nachfolger S. Zosimus identifiziert jene Vollgewalt, den Apostolischen Stuhl, mit Petrus selbst[4]. Von besonderer Bedeutung ist auch die Entscheidung des hl. Pelagius I. gegen einen schismatisierenden Bischof, worin der Papst, ähnlich wie schon der hl. Cyprian, aus der Einheit aller der von Aposteln gegründeten Kirchen argumentiert, indem er diese Einheit auf den Apostolischen Stuhl des hl. Petrus zurückführt: „Adeone te in summo sacerdotii gradu positum (als Bischof) catholicae fefellit veritas matris, ut non statim schismaticum te conspiceres, cum a sedibus apostolicis recessisses? Adeone populis ad praedicandum positus non legeras super Apostolorum principem a Christo Deo nostro Ecclesiam esse fundatam, ut portae adversus ipsam inferi praevalere non possent? (Matth. 16, 18.) Quod si legeras, ubinam praeter ipsum esse credebas Ecclesiam, in quo uno omnes scilicet apostolicae sedes sunt, quibus pariter sicut illi, qui claves acceperat, ligandi solvendique potestas indulta est?...[5]" Ähnlich spricht Hadrian I. in dem dogmatischen Schreiben an die Väter des zweiten Konzils von Nicaea i. J. 785, indem er sein Anathem gegen den „sine Apostolica Sede" zustande gekommenen „pseudosyllogus" mit der Autorität des hl. Petrus motiviert, „cuius sedes in omnem terrarum orbem primatum tenens refulget et caput omnium Ecclesiarum Dei consistit[6]".

[1] S. Iohan. Damascenus, Oratio de glor. transfigur. Christi (Opera ed. Le Quien T. II, p. 802): τῆς ἐκκλησίας πρόεδρον.
[2] Cf. Herodot. 4, 88.
[3] S. Siricii ep. 5 nr. 1 (Coustant p. 651).
[4] S. Zosimi ep. 2 nr. 1 (Coust. p. 943).
[5] Loewenfeld, Ep. Rom. Pont. ineditae nr. 28, p. 15 sq. (Cf. nr. 30, p. 18.) Denzinger nr. 230.
[6] Denzinger nr. 298; cf. nr. 171 sqq.

Virtuell ist dieser Satz sowohl auf dem vierten Konzil von Konstantinopel als auf dem zweiten allgemeinen Konzil von Lyon im Decretum pro Graecis und von Eugen IV. auf dem Konzil von Florenz am 6. Juli 1439 definiert worden, wo der Apostolische Stuhl

mit dem Stuhle des Nachfolgers des hl. Petrus identifiziert wird[1], was nur möglich ist, wenn der Apostolische Stuhl der Stuhl des hl. Petrus selbst ist. Endlich hat das Vaticanum diese Definitionen wiederholt und bestätigt, indem es die Sedes Apostolica mit der Sedes Petri identifizierte[2].

[1] Denz. nr. 694.
[2] Denz. nr. 1823.

2. Zur theologischen Begründung dieses Dogmas müssen wir vom Apostolat ausgehen und das Verhältnis der Apostel zum hl. Petrus genauer erklären. — Das Haupt der Kirche ist Christus selbst[1]. Solange er in seiner Kirche auf Erden sichtbar weilte, war er selbst der erste Summus Pontifex und als solcher das sichtbare Oberhaupt der Kirche und in ihm war die ganze kirchliche Autorität oder Gewalt sichtbar geworden. Auch jetzt und immer bleibt er im Himmel das unsichtbare Fundament oder Haupt der Kirche und behält die höchste Gewalt[2]. Weil er aber als wahres Haupt die Kirche sowohl äußerlich oder geschichtlich durch seine Lehre und seine Gesetze fortwährend regiert und ihr innerlich die Kraft der Gnade beständig einflößt, deshalb ist es certum de fide, daß er die ganze Fülle seiner Gewalt keinem anderen übertragen oder hinterlassen konnte. Christus hat daher keinen Nachfolger und keinen Erben seiner Gewalt[3].

[1] Denz. nr. 468.
[2] S. Thomas: S. Th. III q. 8 a. 1. Cf. Dominicus a Ss. Trinitate: Bibliotheca Theologica T. III, Romae 1686, lib. 3, sect. 4, c. 2, p. 153.
[3] Turrecremata: Summa de Ecclesia, lib. 1, c. 52. Dom. a Ss. Trinitate, l. c. p. 153.

Christus selbst hat das Apostolat in der Kirche als eine hocherhabene und große geistliche Gewalt unmittelbar eingesetzt[1]. Im eminenten Sinne war Christus, weil er vom göttlichen Vater gesandt worden war, selbst der Apostel[2]. Analog diesem Amte ist das von ihm eingesetzte Apostolat zu verstehen, womit er seine eigene Gewalt den von ihm Gesandten delegierte, soweit es ihm gefiel[3]. Das Apostelamt enthält in seiner integralen Fülle vier potentiale Teile, die wohl zu unterscheiden sind.

[1] S. Thomas: In ep. ad Roman., c. 1, lect. 1: Dignitas Apostolatus est praecipua in Ecclesia. Secundum illud 1 Cor. 12, 28. „Quosdam quidem posuit Deus in Ecclesia primum Apostolos.“ Apostolus

enim idem est quod missus, secundum illud Ioan. 20, 21: „Sicut misit me Pater, et ego mitto vos", id est ex eadem dilectione et cum eadem auctoritate. In ep. 1 ad Cor. c. 12, lect. 3. Angelus Petricca: De Potestate Apostolorum (Roccaberti, Bibliotheca Max. Pont., T. III, p. 896, concl. 1).

[2] Hebr. 3, 1. Concil. Ephesin., Anathema Cyrilli can. 10: Pontificem et Apostolum, confessionis nostrae factum esse Christum, Divina Scriptura commemorat. (Denz. nr. 122)

[3] Petricca, l. c. p. 894.

*a)* Das einfache Apostolat. Dasselbe ist die autoritative Sendung zur Verkündigung und Bezeugung des Evangeliums, zur Gründung von Kirchen, zur Predigt und Taufe bei allen Völkern und besitzt das Charisma, um die göttliche Sendung und die wahre Lehre durch Wunder zu bekräftigen[1]. Diese Befugnisse machen das Apostolat im einfachen Sinne formell aus und diese Gewalt war allen Aposteln verliehen. Soweit waren alle Apostel Christi untereinander gleich in bezug auf die Gewalt an sich, während sie in bezug auf die Ausübung derselben nicht gleichgestellt waren, wie sie auch in bezug auf ihre Wissenschaft, ihre Wirksamkeit und den Erfolg und Umfang der Bekehrungen nicht gleich waren, da sie auch in dieser Hinsicht vom hl. Petrus übertroffen wurden[2].

[1] Über die Gewalt der Apostel zur Heilung von Kranken vgl. Salmanticenses, Curs. Theol. T. XIX, Tr. XXIV, Disp. 3, dub. 2 nr. 33. 35 (p. 154 sqq., p. 156).

[2] 2 Cor. 11; Rom. 5; 2 Petri 3. Cf. Petricca p. 896. Didacus Nugnus Cabezudo: Commentar. in 3. Partem Summae Theol. D. Thomae Aq. Tom. II, Venetiis 1612, In Additam. Qu. 20, Art. 3 (p. 411).

*b)* Das Priestertum mit dem Rechte, die hl. Eucharistie zu bereiten und zu spenden, das unblutige Opfer darzubringen, die Sünden in foro interno zu vergeben und die letzte Ölung zu erteilen. Auch darin waren alle Apostel gleich. Alle haben die Priesterweihe unmittelbar von Christus selbst beim letzten Abendmahle mit den Worten empfangen: „Hoc facite in meam commemorationem." Das ist de fide gewiß[1].

[1] Luc. 22. Concil. Trident., s. 22, cap. 1. S. Thomas: 4 Sent. d. 24 q. 2 a. 3 ad 2.

*c)* Der Episkopat mit der Befugnis, Priester zu weihen, das Chrisma zu bereiten und die Firmung zu spenden, Kirchen usw. zu konsekrieren. Alle Apostel waren Bischöfe[1]:

Das ist de fide. Denn sie übten diese Befugnisse aus, wie die Apostelgeschichte bezeugt[2].

[1] Denz. nr. 149.
[2] Dom. a Ss. Trinitate, l. c. p. 153.

*d)* Die geistliche Jurisdiktion mit direktiver und koerzitiver Gewalt über die Christen. Hierin waren die Apostel nicht alle gleich, sondern Petrus besaß eine größere Gewalt als die übrigen. Tatsächlich waren sie coaequales in der geistlichen Jurisdiktion, insoweit als sie dieselbe unmittelbar von Christus selbst bei seinem Scheiden über alle Völker empfangen hatten, aber dispares sowohl im Maße wie in der Ausübung dieser Jurisdiktion. Denn erstens war die Fülle dieser Gewalt nur in Petrus, der sie allein als pastor ordinarius der ganzen Kirche für die ganze Dauer der Kirche empfangen hatte. In den übrigen Aposteln war dieselbe Gewalt dagegen nur als eine delegierte oder außerordentliche vorhanden, die ihnen Christus ex privilegio nur für ihre Lebensdauer gegeben hatte, ohne irgendwelche Vollmacht, dieselbe auf ihre Nachfolger zu übermitteln. Zweitens erstreckte sich die Jurisdiktionsgewalt des hl. Petrus direkt auf die ganze Kirche und damit auch direkt auf die Person der übrigen Apostel, so daß er ihnen bindende Vorschriften machen und sie dahin senden konnte, wohin er wollte[1]. Denn obwohl sie ihm im einfachen Apostolat, Priestertum und Episkopat gleich waren, so waren sie doch als oves Christi dem pastor ordinarius unius ovilis als seine Untertanen unterworfen und zum Gehorsam gegen ihn verpflichtet. Drittens hat Christus wegen der Einheit der Kirche die Sorge für die ganze Kirche nur dem hl. Petrus per se primo übertragen, während die universale Jurisdiktion den übrigen Aposteln nur secundario, also unter der Oberleitung des hl. Petrus gegeben war[2]. Tatsächlich war daher die universale Jurisdiktion der übrigen Apostel nur eine delegierte und deshalb auch nur eine außerordentliche, während diejenige des hl. Petrus wegen der monarchischen Stellvertretung Christi die Quelle aller anderen Gewalt und deshalb die einzige ordentliche war. Diese Auffassung entspricht allein der klaren, von Christus zum dauernden Wohl der Kirche aus freiem Willen gegebenen Verfassung, welche ein geordnetes Verhältnis der mehrfachen Gewalten in der Einheit verlangt. Wenn

man dagegen die volle Gleichheit aller Apostel in bezug auf ihre allgemeine Jurisdiktionsgewalt behauptet, so zerstört man den von Christus eingesetzten Primat des hl. Petrus und widerspricht dem Dogma. Das hat auch der hl. Thomas von Aquin klar ausgesprochen und bewiesen[3]. So lehren auch Richard von Mediavilla und Durandus a S Porcione. Wenn Lainez[4] meint, daß Durandus diese Lehre „multo clarius quam Thomas" ausgesprochen habe, so ist das ein entschiedener Irrtum; denn Thomas sagt klar genug, daß der Sinn und die Absicht des Herrn in den Worten bei Matth. 16, 19 nur diese gewesen sein konnte: quod usus illius potestatis esse deberet praesupposita potestate Petro collata secundum ipsius Petri ordinationem[5].

[1] Caietanus: Tractatus de comparatione Papae et Concilii (Opuscula, Lugduni 1581, T. I). Nugnus, l. c. T. IV, p. 414 sq.

[2] Dom. a Ss. Trinitate p. 153.

[3] S. Thomas: S. c. gent., lib. 4, cap. 76; 4 Sent. d. 19 q. 1 a. 3.

[4] Andries: Alphonsi Salmeronis Doctrina de Iurisdictionis Episcopalis origine ac ratione, Moguntiae 1876, p. 78 sq. Die Salmeron zugeschriebene Schrift ist von Lainez verfaßt.

[5] Cf. Petricca p. 895, der sich auf S. Leo I. ep. 84 ad Anast., und auf S. Hieronymus l. 1 contra Iovin. beruft.

Auf die weitere Kontroverse, ob die Apostel ihre Jurisdiktion unmittelbar von Christus oder von Petrus empfangen haben[1], brauchen wir nicht näher einzugehen, da sie von geringem Belang ist und den Charakter der delegierten Gewalt der Apostel in bezug auf die Ausübung nicht beeinträchtigt. Der Streit wird durch eine Unterscheidung leicht geschlichtet. Es kommt darauf an, was man unter dieser Unmittelbarkeit versteht. Da die Gewalt selbst eine göttliche, von Christus übertragene ist, so ist sie als solche unmittelbar von Christus selbst gegeben immediatione virtutis. Frägt man aber nach dem unmittelbaren Subjekt, von welchem sie ohne Vermittlung eines Dritten den Aposteln verliehen ist, so ist sie ebenfalls unmittelbar von Christus persönlich gegeben, der aber die Ausübung dieser Gewalt wegen der gleichzeitigen Einsetzung des Primates schon bei der Verleihung selbst von Petrus abhängig machte, indem er den hl. Petrus selbst zum einzigen direkten und ordentlichen Träger der ganzen kirchlichen Vollgewalt und ihres legitimen Gebrauches machte, so daß die legitime Ausübung der von Christus in radice verliehenen Apostelgewalt den einzelnen Aposteln

doch von Petrus unmittelbar delegiert werden mußte. In dieser Auffassung ist auch die Ansicht Caietans eingeschlossen, der die Gewalt der Apostel unmittelbar von Christus ex privilegio herleitet, ihren Gebrauch dagegen unmittelbar von Petrus abhängig sein läßt[2].

[1] Cf. Andries, l. c. p. XXVIII. 72—78.
[2] Caietanus, Tr. de potestate Papae.

Weil aber die faktische Jurisdiktionsgewalt der übrigen Apostel wegen ihrer Abhängigkeit von der ordentlichen Universalgewalt des hl. Petrus nur eine delegierte und außerordentliche war, so konnten sie dieselbe auch nicht vererben und deshalb auch keine Rechtsnachfolger im eigentlichen Sinne haben. Und tatsächlich ist, abgesehen von der besonderen Gewalt des hl. Petrus, kein einziger Bischof Erbe der ganzen Gewalt, welche die übrigen Apostel für ihre Person besaßen. Ferner lebten die von Aposteln eingesetzten Bischöfe und Priester noch gleichzeitig mit diesen Aposteln und konnten schon deshalb nicht die ganze Gewalt derselben besitzen[1]. Christus hat daher die integrale apostolische Vollgewalt nur dem hl. Petrus absolut verliehen und in ihm ohne Delegation oder sonstige Beschränkung für immer unmittelbar selbst immediatione virtutis et suppositi eingesetzt, so daß sie von selbst beim Tode des ersten Primas Petrus auf dessen legitimen Rechtsnachfolger übergehen mußte, weil sie ihrem Wesen nach nicht aufhören kann. Daher besaß Petrus allein die apostolische Gewalt im vollen Sinne, der die vier oben erwähnten Teilmomente zusammenfaßt.

[1] Petricca p. 922. 924.

In der übertragenen Wortbedeutung von Stuhl (sedes, cathedra) kann der Name für das einfache Apostolat kaum gebraucht werden, weil mit diesem Apostelamt ein bischöflicher Amtsstuhl noch gar nicht verbunden ist. In dem volleren Sinne des Apostolats, der die bischöfliche Weihe und Jurisdiktionsgewalt einschließt, ist dagegen ein wirklicher Lehr- und Richterstuhl schon eingeschlossen, weshalb man diese Gewalt der übrigen Apostel metaphorisch als einen apostolischen Stuhl bezeichnen könnte. Im strengen und eigentlichen Sinne, wie er auch gewohnheitsrechtlich fixiert ist, kann jedoch der Name Apostolischer Stuhl nur die integrale und absolute Fülle der ganzen apostolischen

Gewalt des hl. Petrus bedeuten und muß deshalb auch seine bischöfliche und primatiale Gewalt einschließen. Weil aber seine bischöfliche Jurisdiktion absolut ohne jede Beschränkung sich direkt auf alle Völker und alle Orte erstreckt, so ist der Apostolische Stuhl des hl. Petrus auch als bischöflicher Stuhl betrachtet ein universeller und an sich und von selbst noch in keiner Partikularkirche lokalisiert. Dagegen mußte jeder bischöfliche Stuhl der übrigen Apostel, wenn dieselben vermöge ihrer apostolischen Gewalt einen solchen für sich errichtet hatten, von selbst ein partikulärer und damit ein lokaler sein, weil die Ausübung ihrer apostolischen Jurisdiktion und ihrer bischöflichen Gewalt gegenüber den übrigen Aposteln und den von diesen eingesetzten Bischöfen durch die gleichzeitige Ausübung von selbst abgegrenzt werden mußte. Das war der Fall beim hl. Jakobus in Jerusalem. Wenn von einem bischöflichen Stuhle des hl. Johannes gesprochen wird, so kann darunter nur seine bischöfliche Metropolitangewalt verstanden werden, die er in Ephesus, wo er nicht Ortsbischof war, über die kleinasiatischen Kirchen ausübte. Der hl. Paulus hat als Bischof andere Bischöfe geweiht und eingesetzt, aber niemals ein lokales Bistum dauernd übernommen, und auch in Rom, wo er das einfache Apostolat ausübte, keine bischöfliche Jurisdiktion ausgeübt, weshalb in der ganzen Überlieferung von einem Apostolischen Stuhle des hl. Paulus keine Rede ist. Es gehört daher zu den Vorzügen des hl. Petrus, daß sein bischöflicher Stuhl im Gegensatz zu den übrigen Aposteln ein durchaus universaler ist, der an und für sich noch nicht lokal fixiert war — und das ist eine Eigenschaft des wahren Apostolischen Stuhles oder der apostolischen Vollgewalt.

Es kann daher in der ganzen Kirche nur einen einzigen bischöflichen Stuhl geben, welcher den Namen Apostolischer Stuhl wegen der höchsten vom Apostelfürsten hergeleiteten apostolischen Gewalt im eindeutigen, strengen und vollen Sinne dauernd behält. Der Apostolische Stuhl ist daher der Stuhl des hl. Petrus — perennis cathedra Petri[1].

[1] Caietanus, Opuscula, Lugduni 1581, Tr. 3, cap. 12 ad 5 (fol. 63a, rig. 23—69); cap. 13 (f. 64b, r. 18—70).

3. Zweiter Satz: Der Stuhl des hl. Petrus ist der römische Stuhl. — Aus dem überreichen

Traditionsbeweise[1] für diesen Glaubenssatz heben wir nur einige Zeugnisse hervor. Schon der hl. Cyprian sagt, die „cathedra sacerdotalis Romae“ sei der „locus Petri[2].“ Das bezeugt ferner S. Optatus[3], S. Hieronymus[4] und S. Augustinus[5]. Wenn auch die dem Papst S. Marcellus zugeschriebene Dekretale cap. Rogamus c. 24 q. 1 als pseudoisidorischen Ursprungs keine päpstliche Autorität für sich in Anspruch nehmen kann, so ist sie dennoch ein Zeugnis für den Glauben der Kirche. Der Satz ist aber virtuell schon im Dekrete des hl. Innocentius I. vom 27. Jänner 417 an die Bischöfe Afrikas ausgesprochen[6]. Ausdrücklich definierte Papst Gelasius I. den Satz i. J. 495: „Est prima Petri Apostoli Sedes Romana Ecclesia[7].“ Dieser Satz ist auch virtuell in dem Schreiben Hadrians I. an die Väter des zweiten Konzils von Nicaea v. J. 785 enthalten, worin er die Autorität des Apostolischen Stuhles definiert und mit der Verheißung des Herrn an den hl. Petrus begründet, „dessen Sitz den Primat über den Erdkreis hat und das Haupt aller Kirchen bildet[8].“ Da Hadrian aber nur als Nachfolger des hl. Petrus auf dem römischen Sitze desselben autoritativ spricht, so liegt in seinen Worten die Wahrheit, daß der Stuhl des hl. Petrus eben dieser römische Stuhl ist. Ferner identifizierte der hl. Leo IX. in seinem dogmatischen Schreiben an Michael Cerularius und Leo Acridanus vom 2. September 1053 die Sedes Principis Apostolorum mit der römischen Kirche[9], welche als Sedes principis Apostolorum die summa Sedes ist[10]. Endlich ist der Satz in den Definitionen des Florentiner[11] und des Vatikanischen[12] Konzils enthalten, welche die cathedra Petri mit der Sedes Romana identifizieren und den römischen Bischof als Nachfolger des Apostelfürsten im Primat erklären[13].

[1] Cf. Coustant, l. c. Praefatio, P. I nr. 1—9 (p. II—VII). Eberhard. De titulo Sedis Apost., cap. 2, § 3—4 (p. 33 sqq.).

[2] S. Cyprian. ep. ad Antonian. nr. 8 (Coustant p. 165) berichtet über S. Cornelius als Nachfolger von S. Fabianus auf dem römischen Stuhle: Factus est autem Cornelius episcopus, ... cum nemo ante se factus esset, cum Fabiani locus, id est cum locus Petri et gradus cathedrae sacerdotalis (der römische Bischofsstuhl) vacaret. Cf. ib. nr. 9 (p. 195): sedisse intrepidum Romae in sacerdotali cathedra. Ep. ad Cornel. Papam 12 nr. 9 (p. 184, cf. nota c): navigare audent et ad Petri cathedram...

[3] S. Optatus Milev., Adv. Parmen. l. 2, nr. 2. (Migne, P. L. 11, 947.)

[4] S. Hieron. ep. 15 ad Damas. nr. 2. (Migne, P. L. 22, 355.)

[5] S. Augustin. ep. 43 al. 162 c. 3 nr. 7 (Migne, P. L. 33, 163); Psalm. contra partem Donati (l. c. 43, 30).
[6] Denzinger nr. 100.
[7] Ib. nr. 163. Cf. nr. 298. 351. 694. 1824.
[8] Ib. nr. 298.
[9] Ib. nr. 351.
[10] Ib. nr. 352.
[11] Ib. nr. 694.
[12] Ib. nr. 1824 sqq.
[13] Ib. nr. 694. 1832.

4. Zur Begründung dieses Dogmas verweisen wir auf die alte Tradition, welche dem hl. Petrus sukzessiv drei Bischofsstühle zueignet, aber in verschiedenem Sinne: zuerst den Stuhl von Alexandria, den er aber dem hl. Markus übergeben habe; darauf den von Antiochia, den er nur einige Jahre einnahm und zuletzt den von Rom, den er bis zu seinem Tode behielt. Das bezeugt autoritativ der hl. Gelasius I. in seiner Dekretale v. J. 495, worin er diese Stühle nicht chronologisch, sondern nach der Rangsordnung ihrer Autorität aufzählt: „Est ergo prima Petri Apostoli Sedes Romana Ecclesia, non habens maculam neque rugam nec aliquid huius modi (Prädikate, welche auch der ganzen Kirche zukommen). Secunda autem Sedes apud Alexandriam beati Petri nomine (im Auftrag) a Marco eius disciPulo et evangelista consecrata est ... Tertia vero sedes apud Antiochiam eiusdem beatissimi Petri Apostoli habetur honorabilis ...[1]" Kardinal Turrecremata gibt die Tradition mit kanonistischer Begründung in folgender Fassung, welche die erstere noch durch die juridische Bemerkung ergänzt, daß der Apostelfürst auch ein Recht auf den Stuhl von Jerusalem gehabt hätte. Er sagt: „sedes episcopi non ea prima dicitur, in qua primo sedet, sed ultima, in qua finaliter legitime resedit. Petrus autem universalis Ecclesiae factus episcopus a principio, nullam determinatam sedem sibi appropriavit (nämlich zu Anfang seines Primates). Unde sedem Hierosolymitanam Iacobo fratri Domini dimisit, postea vero Antiochiae primo sedit et tandem illam dereliquit Ignatio discipulo beati Ioannis evangelistae, et Romam veniens illic suam transtulit sedem, ibi deus usque ad mortem finaliter residens[2]." Daß aber der hl. Petrus nach Rom gekommen, die römische Kirche begründet und den dort von ihm eingenommenen bischöflichen Stuhl bis zu seinem Märtyrertode unter Nero bekleidet hat, sind facta dogmatica im engeren Sinne[3], weil diese historisch feststehenden

Tatsachen mit dem Dogma über den Primat des hl. Petrus und der römischen Kirche wesentlich verbunden sind und als solche unfehlbare Gewißheit[4] besitzen. Das geht aus der Erklärung Gelasius I.[5] und dem Gebrauche, den die Konzilien, zuletzt das Vaticanum[6], von dieser Tatsache machen, klar hervor.

[1] Denz. nr. 163.
[2] Turrecremata, S. de Ecclesia, lib. 2, cap. 36 (fol. 149b).
[3] Schrader, l. c. p. 110. Concil. Vatic., Const. de Eccl. cap. 2 (Denz. nr. 1824). Cf. I. Flamion: Saint Pierre à Rome. Examen de la thèse et de la méthode de M. Guignebert (Revue d'Histoire Ecclésiastique XIV N. 2, 15 Avril 1913, p. 249).
[4] Cf. Andries, Cathedra Romana l. c. p. 226 ff.
[5] Concil. Ephesin. (Denz. nr. 112).
[6] Denz. nr. 1824.

5. Dritter Satz: Der Apostolische Stuhl ist der römische Stuhl. — Dieser Satz folgt schon formell als Schlußsatz aus den beiden vorherigen Sätzen, ist aber nicht bloß eine theologische Konklusion, sondern direkt ein Glaubenssatz, weil seine beiden Prämissen de fide sind. Denn der zweite Satz lautet: „Der Stuhl des hl. Petrus ist der römische Stuhl"; der erste aber: „Der Apostolische Stuhl ist der Stuhl des hl. Petrus"; also folgt: „Der Apostolische Stuhl ist der römische Stuhl". Diese Identifizierung ist logisch vollkommen berechtigt, weil der Name „Stuhl" im übertragenen Sinne die volle kirchliche Jurisdiktionsgewalt oder Autorität eindeutig bezeichnet, so daß zwischen der Autorität des hl. Petrus und der römischen einerseits und anderseits zwischen der apostolischen und der des hl. Petrus sowohl sachlich wie begrifflich keine Unterscheidung existiert[1]. Alle drei Sätze enthalten also identische Aussagen. Die in ihnen enthaltene Aussage (praedicatio logica) ist materiell identisch; denn obwohl die Bezeichnungen für Subjekt und Prädikat verschieden sind und deshalb zwar keine formal identischen Sätze (propositiones) bilden, so sind doch die durch Subjekt und Prädikat bezeichneten Begriffe und ihr realer Inhalt ein und dasselbe. Weil aber diese Aussage wahrhaft identisch ist, so ist ein solcher affirmativer Satz logisch immer wahr[2].

[1] Gallus Cartier: Theologia Universalis, Augustae Vindel. 1757, T. I, Tr. III, c. 5, § 3, p. 173: Nobis enim, quemadmodum toti ecclesiasticae antiquitati, perinde est sive Romana Ecclesia, sive Sedes Apostolica, sive Romanus Pontifex, nunquam a fide deficere posse dicuntur, cum haec tria idem sint, et utrobique Summus Pontifex intelligatur.

[2] Cf. Ioannes a S. Thoma: Cursus Philosophicus, Logica II. P. q. 5 ad 2 circa 4 (Paris. 1883, T. I, p. 288 sq.).

In der Tradition läßt sich der dritte Satz ebenso wie die beiden anderen nachweisen[1]. So identifiziert S. Leo IX., wenn er von der „Sancta Romana et Apostolica Sedes" spricht, die beiden Namen[2]. Ebenso schon früher das Konzil von Mainz i. J. 801: „In memoriam B. Petri Apostoli honoremus S. Romanam et Apostolicam Sedem, ut, quae nobis sacerdotalis mater est dignitatis, esse debeat magistra ecclesiasticae rationis[3]." Ebenso viele andere Konzilien. Der hl. Bonifatius schrieb an Papst Zacharias: „Consilium et praeceptum Vestrae auctoritatis, id est Apostolicae Sedis, habere et sapere debeo[4]." Und der hl. Petrus Damiani an Papst Nikolaus II.: „Vos estis Apostolica Sedes. Vos Romana estis Ecclesia[5]." Im Florentinum und Vaticanum liegt dieser Satz in den Definitionen eingeschlossen.

[1] S. Simplicius a. 486 ep. 10 nr. 1 (Thiel p. 252): Romanae id est Apostolicae sedis ... Cf. Eberhard, l. c., cap 3 (p. 66 sqq.).
[2] S. Leo IX. ep. ad Mich. Cerularium (Andries, Salmeronis Doctrina, p. 100).
[3] Andries, Salmeronis Doctrina, p. 104.
[4] Andries, Cathedra Romana, p. 428.
[5] Ib. p. 432.

6. Zur theologischen Erklärung muß man das Dogma über die Fortdauer des Primates heranziehen, welches der hl. Thomas[1] tief begründet hat. Die Notwendigkeit von der Fortdauer der ersten und universalen Gewalt des hl. Petrus in einer einzelnen Person und nicht bloß in der ganzen Kirche ist de fide[2]. Mit Recht sagt Caietan: „Officium pastoris, quod ipse Christus Petro contulit, coaevum ovili esse debuit[3]." Denn es gehört zum Wesen und zum Bestande der einen wahren Kirche Christi, daß sie niemals ohne Haupt und Fundament existieren kann. Da aber die Neuverleihung des Primates nach dem Tode des hl. Petrus nicht an eine bestimmte Form von Christus geknüpft war, sondern schon in der Einsetzung des Primates oder des Apostolischen Stuhles ein für alle Mal gegeben ist, so folgt, daß die notwendige, im Primat selbst begründete Rechtsnachfolge in dem nur durch die kirchliche Verfassung positiv bestimmten Naturrecht zu suchen ist. Der rechtlich notwendige Nachfolger des hl. Petrus kann also nur derjenige sein, der den von Petrus beim Tode hinterlassenen Apostolischen Stuhl als seinen

eigenen bischöflichen Stuhl übernimmt. Denn, wie gezeigt, haben die übrigen Apostel als solche keinen vollkommenen Rechtsnachfolger oder Erben ihrer tatsächlich limitierten Gewalt: also konnten die Apostel weder selbst noch durch ihre partikulären bischöflichen Erben auf die Nachfolge des hl. Petrus mangels der Befähigung dazu einen Anspruch erheben. Es bleibt also nur die direkte Nachfolge auf dem tatsächlich durch Petrus verwaisten konkreten Apostolischen Stuhle, der als solcher der römische war, übrig. Denn nur dieser war tatsächlich der bischöfliche Stuhl derjenigen Kirche, welche deshalb Mutter und Lehrerin aller anderen Partikularkirchen geworden ist, weil sie den wahren, vollkommenen Apostolischen Stuhl des hl. Petrus besaß — was ebenfalls Dogma ist. Diese notwendige Rechtsnachfolge auf dem Apostolischen Stuhle ist deshalb formell nicht die Nachfolge auf dem römischen Partikularstuhl — weil ein solcher niemals actu für sich existiert hat — sondern nur die direkte Nachfolge auf dem von Petrus in der römischen Partikularkirche errichteten einzigen Apostolischen Stuhle, der nicht aufhören kann. Damit ist dann auch der weitere Glaubenssatz gegeben, daß der hl. Petrus auf seinem Apostolischen Stuhle fortlebt[4], insofern seine apostolische Vollgewalt auf seine Nachfolger übergeht, wie das Konzil von Ephesus vom hl. Petrus sagt: „qui ad hoc usque tempus et semper in suis successoribus vivit et iudicium exercet[5]"; und ferner daß der Apostolische Stuhl nicht stirbt[6], weil Petrus immer wieder in sichtbarer Weise durch den Inhaber des in der römischen Kirche errichteten Apostolischen Stuhles sozusagen verkörpert wird. Demnach ist der Apostolische Stuhl nicht bloß materiell, sondern auch formell identisch mit dem römischen Stuhle. Es kann sich daher nur noch um die weitere Frage handeln, auf welchen positiven Rechtsgrund diese Identifizierung, die als Faktum unzweifelhaft dogmatisch feststeht, zurückzuführen sei.

[1] S. Thomas: S. c. gent. lib. 4, c. 76.
[2] Bannez: Comm. in 1. II, p. 441, concl. 2.
[3] Caietanus: Tr. de Primatu Petri, cap. 12.
[4] Concil. Vatic., Const. de Eccl. cap. 2 (Denz. nr. 1824). Alexander II. (Loewenfeld nr. 91, p. 46): (b. Apostolus Petrus) qui usque in fine seculi in successoribus suis praesidet.
[5] Denz. nr. 112.
[6] C. Si gratiose 5 de rescr. in 6° I, 3: Sedes ipsa non moritur.

## II. Der Rechtsgrund des Apostolischen Stuhles

### Vorfragen

1. Die erste Hauptfrage betrifft direkt den Rechtsgrund des Apostolischen Stuhles oder, was dasselbe besagt, den Rechtstitel der Vereinigung des Papsttums mit der römischen Partikularkirche oder mit dem bischöflichen Stuhl von Rom. Diese Frage ist hier vom dogmatischen Standpunkt zu erörtern. Denn die Meinungen der Kanonisten sind nur eine sekundäre Quelle der Theologie und haben nur die Bedeutung von Zeugnissen für die kirchliche Lehrtradition, weil diese Frage keine rein kanonistische ist, da der gesuchte Rechtstitel mit dem Dogma über die Fortdauer des Primates zusammenhängt. Die Lehrmeinungen der Kanonisten sind aber mit Vorsicht zu gebrauchen, weil die Juristen oder Dekretisten, wie der hl. Thomas einmal bemerkt[1], mehr dem menschlichen als dem göttlichen Rechte zu folgen pflegen. Es ist deshalb geboten, zwei Vorfragen, über den Unterschied des göttlichen und menschlichen Rechtes und über die Natur eines Rechtsinstitutes, kurz zu beantworten, um festen Boden zu gewinnen.

[1] S. Thomas: Quodlib. q. 11 a. 9 ad 1.

2. „Ius divinum est id quod divinitus promulgatur[1].“ Ius humanum ist dasjenige Recht, welches von einer menschlichen Autorität positiv eingesetzt ist. Unter „Recht“ ist aber hier das zu verstehen, was Rechtens oder gerecht ist und entweder auf göttlicher Anordnung oder auf einem menschlichen Gesetze beruht. In dieser formellen Definition des hl. Thomas ist das göttliche Recht im engeren Sinne[2] erklärt als ein Gesetz, das nicht bloß gerecht ist und dessen Autorität insofern unmittelbar seinem Inhalt nach aus der virtus divina stammt, sondern auch von Gott selbst immediatione suppositi erlassen oder promulgiert worden ist[3]. Diese Promulgation kann entweder aus der Hl. Schrift und der ihr als Offenbarungsquelle gleichwertigen Tradition oder durch eine evidente notwendige Ableitung aus diesen Quellen erkannt werden, wozu auch ein von Gott gewirktes wahrhaft wunderbares Ereignis dient[4]. Von der Glaubensoffenbarung unterscheidet sich daher das ius divinum nicht in bezug auf die unmittelbar

von Gott selbst gegebene Mitteilung, sondern nur durch den Modus derselben, insofern das Objekt der fides revelata nur in dem geschriebenen und ungeschriebenen Wort Gottes offenbart oder promulgiert ist, das Objekt des ius divinum dagegen auch durch eine von Gott allein gewirkte Tatsache kund gemacht werden kann. In dieser Hinsicht hat daher das objektive ius divinum einen weiteren Umfang als die objektive fides divina. Daher ist zwar alles, was de fide ist, zugleich Objekt des ius divinum; aber nicht alles, was zum ius divinum gehört, ist schon deshalb etwas de fide credendum.

[1] S. Thomas: S. Th. 2. II q. 57 a. 2 ad 3.

[2] Cf. Andries, Salmeronis Doctrina, p. 5 sqq. 54 sqq.

[3] S. Thomas: Quodlib. 4 a. 13: Ius autem divinum est quod pertinet ad legem novam vel veterem.

[4] Andries, l. c. p. 55: ut quid sit ius divinum, sat est, quod sit a solo Deo institutum: sive illa institutio constet per scripturam, sive alio modo, ut per traditionem vel miraculum vel revelationem.

Der wesentliche Unterschied beider Rechtsarten ergibt sich zuerst aus der Verschiedenheit des Zweckes[1]. Der Hauptzweck des göttlichen Gesetzes ist die Freundschaft des Menschen mit Gott, die, wie Caietan erklärt[2], im cultus Dei, also in der religiösen Gemeinschaft besteht und alles umfaßt, was zur Heiligung der Menschen gehört. Der vom menschlichen Gesetzgeber beabsichtigte Hauptzweck ist dagegen die Herstellung des freundschaftlichen Zusammenlebens der Menschen miteinander oder der Friede der Gesellschaft. Beide Zwecke sind aber so beschaffen, daß sie aufeinander hingeordnet werden können. Daher sagt Caietan: „Scito ergo ... contingit in lege humana, quod principalis finis intentus ab ea secundum seipsam est commune bonum hominum, amicitia et pax hominum inter se, nec ad ipsam spectat ordinare hoc in amicitiam et pacem hominis ad Deum, sed hoc spectat ad legem divinam, quae est superior. Et propterea lex humana non secundum se, sed ut substat divinae legi, dirigit amicitiam hominum in amicitiam Dei ...[3]“ Ebenso kann aber auch ein göttliches Gesetz zum Wohle der menschlichen Gesellschaft hingeordnet werden. Endlich kann ein und dieselbe Vorschrift, die aus einem einzigen nächsten Motiv entspringt, dennoch ebensowohl vom göttlichen wie vom menschlichen Gesetze ausgehen, weil sie sich doch noch durch die verschiedenen prinzipiellen Zwecke beider Gesetze unterscheidet.

[1] S. Thomas: S. Th. 1. II q. 99 a. 2. Quodlib. 12 a. 25: per ius divinum, cuius finis est salus animarum. Cf. Petrus de Godoy: Disputationes Theologicae in Primam Secundae D. Thomae, T. IV, Venetiis 1686, Tr. 3, Disp. 27, § 4, nr. 22 (p. 192).

[2] Caietanus: Comm. in 1. II q. 99 a. 2.

[3] l. c.

Das göttliche Recht oder Gesetz ist weiter zu unterscheiden nach seinem Inhalt. Es kann Einrichtungen enthalten, die schon natürlich gerecht sind und denen es nur eine neue göttliche Sanktion erteilt. Es kann aber auch solche Einrichtungen enthalten, die erst durch die positive göttliche Institution gerecht und dadurch rechtsverbindlich werden. In unserer Frage kann es sich nur um diese zweite Art des ius divinum handeln, weil kein naturrechtlicher Zusammenhang des Primates mit dem Bistum der römischen Partikularkirche vorhanden ist, da er weder im Wesen des Primates, noch in dem der Kirche von Rom liegt.

In ähnlicher Weise ist auch das positive menschliche Recht zu unterscheiden. Es entsteht entweder per aliquod privatum condictum oder ex publico condicto, nämlich infolge einer Anordnung, die von dem Träger der öffentlichen Gewalt ausgeht. In unserem Falle käme gemäß dem Wesen und der Verfassung der Kirche nur diese zweite Art in Betracht, also ein Recht, was vom hl. Petrus als erstem Primas der Kirche angeordnet wäre.

Es ist aber noch ein dritter Fall möglich, den man bei unserer Frage meistens ganz übersehen oder wenigstens nicht richtig gewürdigt hat: die Verbindung des göttlichen und menschlichen Rechtes zu einem einzigen Rechtsgrund. Wohl haben viele Theologen im Rechtstitel des Apostolischen Stuhles teilweise ein ius divinum und teilweise ein ius humanum angenommen, das erstere für die Einsetzung des Primates im allgemeinen, das letztere für die Einsetzung des Primates in der römischen Kirche; aber sie haben beide Rechtstitel nicht innerlich vereinigt, sondern den menschlichen nur als eine zum göttlichen hinzukommende äußere Bedingung betrachtet und deshalb auch keinen wesentlich einheitlichen, sondern nur einen hypothetischen Rechtsgrund für den Apostolischen Stuhl von Rom nachweisen können. Es gibt aber tatsächlich einheitliche Rechtseinrichtungen in der Kirche, die in einer bestimmten Hinsicht auf dem göttlichen und in anderer Hinsicht auf menschlichem Rechte beruhen[1]. Das ist zum

Beispiel der Fall bei der bischöflichen Jurisdiktion und bei der kirchlichen Immunität.

[1] Nugnus: Comm. in 3 P. Summae Th., q. 8 a. 4 dub. 1 (T. I, p. 270).

3. Ferner ist noch zu erklären, was ein ius im Sinne einer Rechtseinrichtung ist. Ein „Rechtsinstitut“, wie zum Beispiel das Privateigentum oder die Obligation im römischen Zivilrecht oder die Staatsgewalt, ist weder eine physische Substanz noch ein solches Akzidenz, sondern ein ens morale, und zwar eine Relation, an welcher das Fundament, der terminus a quo und ad quem der Beziehung und endlich das Subjekt derselben genau zu unterscheiden sind. Die rechtliche Institution als ein Ganzes ist daher analog einer res artificialis zu beurteilen, in welcher ein Material- und ein Formalelement innerlich vorhanden und beide zu einer gleichsam wesentlichen Einheit miteinander verbunden sind. Und zwar ist ein solches Rechtsinstitut eine res artificialis moralis, die aus einem physischen oder moralischen Material und der spezifischen Relation als ihrer Wesensform zusammengesetzt sein kann. Ein solches ist in der übernatürlichen Ordnung beispielsweise jedes Sakrament, welches Christus eingesetzt und als Rechtsmittel iure divino vorgeschrieben hat. So gehört zur Taufe in diesem Sinne außer der sakramentalen Materie und ihrer Form auch der Akt der Spendung als Fundament der übernatürlichen passiven potestas im Täufling, die daraus entspringende Relation desselben zu Christus und seiner Kirche sowie die übrigen daraus folgenden Beziehungen zum Spender und zu anderen Personen, woraus gewisse kanonische Impedimente entspringen.

4. Wenden wir diese Begriffe auf den Apostolischen Stuhl als eine Rechtseinrichtung des ius divinum an. Betrachtet man die mit dem Namen Apostolischer Stuhl symbolisch bezeichnete höchste Autorität oder Gewalt in der ganzen Kirche formell als ius, so ist sie die reale Relation des Papstes zur ganzen Kirche und zu allen einzelnen Teilen und Gliedern derselben. Der apostolische Papst als Nachfolger des hl. Petrus und Erbe seiner Vollgewalt ist der terminus a quo dieser Relation, von dem sie ausgeht und zugleich das physische Subjekt, in welchem sie unmittelbar inhäriert und ihr reales Dasein als Akzidenz seiner ganzen Person besitzt. Die Endgrenze oder termi-

nus ad quem, worauf die päpstliche Gewalt hingeordnet ist, sind die durch das Taufsakrament der Kirche inkorporierten Gläubigen als Untertanen jener hierarchischen oder theomonarchischen Vollgewalt und geben als solche jener Relation zugleich die spezifische Bestimmtheit. Das nächste, unmittelbare Fundament, aus welchem diese Relation hervorgeht, ist jene Gewalt selbst, insofern sie im Nachfolger des hl. Petrus konkret und real als eine physische und moralische Qualität oder potentia activa supernaturalis vorhanden ist: nämlich als physische Potenz ist es der durch die Weihe bewirkte priesterlich-bischöfliche unauslöschliche Charakter und als moralische Potenz ist es die allgemeine Jurisdiktionsgewalt, die dem apostolischen oder universalen Bischof eigen ist. Die Ausübung dieser Vollgewalt ist aber die actio fundandi für die Relation. Ihr entfernteres Fundament, welches historisch vorausgeht, ist endlich die Einsetzung des Primates durch Christus, welche die Übertragung der Vollgewalt auf die einzelnen legitim gewählten Päpste von selbst mit sich bringt. Somit konstituiert jene Relation formell den Apostolischen Stuhl als solchen und ist seine Wesensform in dem analogen Sinne von Form, in welchem man die Formalursache einer res artificialis zu verstehen hat.

Betrachtet man daher den Apostolischen Stuhl als ein solches künstliches und moralisches Ganzes, so ist jene bestimmte Relation des Papstes zur Kirche seine Wesensform. Die Materialursache, aus der diese Relation entspringt, ist die physische Person des Papstes selbst. Das Material dagegen, worauf die Relation sich richtet und woran die der Relation zugrunde liegende Gewalt sich betätigt — materia circa quam et in qua agitur — sind in dieser Hinsicht wiederum die einzelnen Gläubigen, sowie ihre kirchlichen Stände, Klerus und Laien, weiter die einzelnen Partikularkirchen und endlich die ganze Kirche als corpus Christi mysticum im Zustande der militia auf Erden. Die erste Hauptwirkursache ist die gottmenschliche Person Jesu Christi selbst. Seine menschliche Natur ist zwar ebenfalls sogenannte moralische Hauptwirkursache, aber nur erste physische Instrumentalursache vermöge der in ihr waltenden Gotteskraft, während als zweite physische Instrumental- oder Ministerialursache die amtliche Betätigung des Papstes fungiert. Jene gottmenschliche, freie

Willenstat Christi als Gründer des Primates dauert aber virtuell durch alle Zeiten fort. Denn der von Christus der Kirche gesendete Hl. Geist wirkt bei jeder Papstwahl physisch und moralisch auf die legitimen Wähler ein, indem er ihren Verstand übernatürlich erleuchtet und ihren Willen wirksam bewegt und dirigiert. Damit appliziert der Hl. Geist aber die von Christus ein für allemal vollzogene Einsetzung des Primates in Petrus und die Übertragung der apostolischen Vollgewalt auf jeden neuen Rechtsnachfolger desselben[1]. Auf die instrumentale Wirkursächlichkeit sind ferner alle näheren und entfernteren Dispositionen und Mittel zurückzuführen, welche zur formellen Konstituierung des Apostolischen Stuhles sowohl in abstracto wie in concreto bezüglich des Papstes und seiner Untertanen dienen. So sind in bezug auf den Papst selbst als persona publica das sacramentum ordinis einerseits und anderseits der legitime Wahlakt in bezug auf den Papst als persona privata und in bezug auf die übrigen Gläubigen das Taufsakrament solche sekundäre instrumentale Ursachen, welche zwar nicht die Relation als solche konstituieren, sondern nur das Material derselben betreffen. Die nächste Zweckursache endlich ist das allgemeine Wohl oder der Friede und damit die Einheit der streitenden Kirche. Der letzte Zweck in der Ausführung, der aber in der Absicht der übernatürlichen Vorsehung der erste war, ist der finale Zustand der triumphierenden Kirche selbst und damit zugleich die Verherrlichung Gottes durch alle trinitarischen Beziehungen des Apostolischen Stuhles.

[1] Cf. Cyprian. Beneti Arragonen. Ord. Praed.: De Prima Orbis Sede, Romae 1512 (fol. 14a): Et si dicatur nemo debet vocari ad Pontificium nisi vocatur a Deo tamquam Aron, sicut dixit Apostolus. Respondetur quod vocatur a Deo mentaliter per vota eligentium, qui sunt Dei, nec oportet quod vox divina ibi sensibiliter audiatur.

## Das Element des ius humanum

1. Zur vollständigen theologischen Erklärung der Identität des Apostolischen Stuhles mit dem römischen ist nun die Kernfrage über die rechtliche Natur dieser tatsächlichen Verbindung zu beantworten. Nicht bloß die Kanonisten, sondern auch manche Theologen haben diese Frage von seiten der Untrennbarkeit aus in Angriff genommen, sind aber dabei zu entgegengesetzten Resultaten gelangt.

Den Grund für diese Erscheinung glauben wir darin suchen zu müssen, daß dieser Weg nicht der gerade und sichere ist. Denn die Trennbarkeit oder Untrennbarkeit des Papsttums von der römischen Partikularkirche ist offenbar eine Eigenschaft, die aus dem Wesen des Rechtsgrundes für den Apostolischen Stuhl notwendig folgen muß, kann aber nicht das innere Wesen des Rechtsgrundes erklären. Wir müssen deshalb die Frage so formulieren, ob jene Verbindung auf göttlichem oder auf menschlichem, und zwar auf positiv-apostolischem kirchlichem Rechte oder Gesetze zustande gekommen sei. Deshalb ist zunächst zu untersuchen, ob jene Verbindung Elemente des göttlichen oder des menschlichen Rechtes enthält.

2. Wir fragen zuerst nach dem Element des menschlichen Rechtes. Die Verbindung des Apostolischen Stuhles mit der römischen Kirche oder ihrem bischöflichen Stuhle ist eine historische Tatsache und muß auch als solche erklärt werden. Also muß auch irgendein bestimmtes Element des positiven kirchlichen Rechtes erfindlich sein, welches die tatsächliche Wahl der Stadt Rom zum Sitze der bischöflichen und apostolischen Gewalt des hl. Petrus bewirkt hat, dem die geschichtliche Überlieferung diese Wahl zuschreibt.

Nach der Verfassung, die Christus seiner Kirche gegeben hat, vermochten weder die christliche Gemeinde der Stadt Rom noch irgendeine andere der damals schon bestehenden Partikularkirchen, noch auch alle Partikularkirchen zusammen, durch ihren Willensentschluß jene Ortswahl als rechtlich verpflichtend zu treffen. Das wäre ein Vorgehen gewesen, das, abgesehen von der moralischen Schwierigkeit und Unmöglichkeit einen solchen Beschluß zu erwirken, der absolut monarchischen Verfassung der Kirche und damit dem Wesen des Primates selbst widersprochen hätte, da der Apostolische Stuhl, den Petrus besaß, nur an das von Christus selbst im Evangelium und in den übrigen Offenbarungsquellen gegebene positive göttliche Gesetz gebunden war. Aus dem gleichen Grunde war auch eine positive Willensentscheidung der einzelnen Apostel als solcher oder des ganzen Apostelkollegiums hierüber unmöglich, weil die übrigen Apostel weder einzeln noch kollektiv irgendeine Jurisdiktionsgewalt über den Apostelfürsten besaßen, sondern ihm trotz der Gleichheit im allgemeinen

einfachen Apostolat und im bischöflichen Charakter dennoch als seine Untergebenen unterworfen waren. Daher findet sich auch keine Spur eines solchen Aposteldekretes in den Beschlüssen des Apostelkonzils und in den Schriften der Apostel, auch nicht in den Briefen des hl. Paulus, der doch wegen der Ausübung seines Apostolates in Rom nach dem hl. Petrus der nächste gewesen wäre, der eine solche Wahl hätte mitbestimmen können.

Der gesuchte positive kirchliche Rechtsgrund kann daher nur in dem legitimen freien Willensentschluß des Apostelfürsten und ersten Papstes selbst liegen. Dieser konnte sich möglicherweise darüber mit seinen Mitaposteln beraten, mußte aber wegen seiner monarchischen Stellung die volle rechtliche Verantwortung für seinen Entschluß allein tragen. Ebenso mußte er sich dieser Verantwortung wohl bewußt sein, sowohl wegen der ungeheuer großen Wichtigkeit der Ortswahl für die Entwicklung der Kirche, als auch wegen der damit zusammenhängenden Gestaltung der Rechte und Pflichten seiner Nachfolger.

An und für sich betrachtet, ist der Apostolische Stuhl ein kirchliches Rechtsinstitut, welches per se noch keine Identifizierung mit einem bestimmten partikulären oder lokalen Bischofsstuhle besagt. In der Tat hat der heilige Petrus sofort nach der Himmelfahrt des Herrn den ihm verliehenen wahren Apostolischen Stuhl bestiegen — um uns in der legalisierten Metapher auszudrücken —, indem er sich als den bevollmächtigten Stellvertreter Christi auf Erden und somit als Oberhaupt der ganzen Kirche gerierte, wie er zum Beispiel den Vorsitz bei der Apostelwahl führte und dieselbe autoritativ leitete[1]. So hat er den apostolischen Primat einige Jahre hindurch unter Anerkennung desselben seitens der übrigen Apostel und der ganzen jungen Kirche ausgeübt, ohne einen dauernden Sitz für sich zu wählen, den er als ordinarius episcopus loci eingenommen hätte. Im Gegenteil, den damals heiligsten und wichtigsten Bischofsstuhl von Jerusalem, den historischen Anfangs- und Mittelpunkt der Kirche, überließ er dem hl. Apostel Jakobus. Erst später lokalisierte er den Apostolischen Stuhl vorübergehend in Antiochien, resignierte aber nachher auf den Bischofsstuhl dieser Stadt, indem er ihn dem hl. Ignatius übertrug, während er selbst auf seinen großen Missions- und Visitationsreisen als Papst fungierte, und, wie sich

Caietan ausdrückt[2], den Apostolischen Stuhl überall mit sich nahm, ohne ihn irgendwo zu fixieren. Erst als er endlich nach Rom kam, wo noch kein lokaler Bischof eingesetzt war, organisierte er dort die erste christliche Gemeinde, der er seine bischöfliche Sorge fortdauernd zuwandte und wählte sich damit für den Apostolischen Stuhl ein dauerndes rechtliches Domizil[3], welches er auch während seiner längeren Reisen beibehielt, indem er sich während seiner Abwesenheit für die bischöflichen Funktionen in Rom durch andere, wie durch den hl. Clemens und den hl. Linus vertreten ließ.

[1] E. Commer, Petrus-Blätter, Trier 1912—13, p. 49 f.
[2] Caietanus, Tract. 3. de potestate Papae c. 13.
[3] Leo XIII., Encycl. *Properante ad exitum*, 11 maii 1899 (Rundschreiben, 5. Sammlung, Freiburg i. B. 1899, p. 158).

3. Um die Bedeutung dieser Tat des hl. Petrus zu würdigen, muß das Verhältnis des bischöflichen Amtes zum Primat genauer festgestellt werden. — Christus selbst war der Apostel im eminenten Sinne, weil er als der Hohepriester[1] des Neuen Bundes zur Erlösung der Menschen und zur Fortsetzung derselben durch seine Kirche von Gott gesandt war: denn nur in seiner menschlichen Natur[2] konnte er nach dem Ratschlusse Gottes als Mittler das große Versöhnungsopfer darbringen. Dazu war er formell als Priester berufen und durch die ihm innewohnende habituelle Gnade, die ihn auch zum Haupt der Kirche machte, gesalbt oder eminent konsekriert, insofern diese Gnade in ihm seine göttliche Person und seine positive göttliche Berufung mitbesagt[3]. Er ist aber der Hohepriester im höchsten Sinne, weil sein Priestertum jedes andere mögliche menschliche Priestertum überragt[4] und auch die Befugnis zur Gründung der Kirche und ihres Priestertums einschließt. Christus war daher von selbst als Hoherpriester im eminenten Sinne Besitzer der höchsten universalen bischöflichen Gewalt. Die Gewalt des von ihm in der Kirche eingesetzten Priestertums ist daher nur eine gewisse Anteilnahme an der Fülle und Vollkommenheit der einzigartigen Gewalt, die dem ewigen Hohenpriester eigen ist und in verschiedenem Grade den von ihm eingesetzten Priestern durch Einprägung des unverlierbaren sakramentalen Charakters vermittelt wird[5]. Das Hohepriestertum Christi ist daher die Quelle aller geistlichen Gewalt in der

Kirche, und jede solche Gewalt hat ihren Ursprung nach göttlicher Einsetzung nicht nur von Gott selbst, insofern er Urheber der Welt ist, sondern in besonderer Weise von Gott, insofern er Urheber der übernatürlichen Ordnung durch Christus ist[6]. Diese dem Priestertum der Kirche von Christus verliehene Gewalt bezieht sich nicht nur auf seinen eigenen wahren Leib, den er vermöge seiner hohenpriesterlichen eigenen Gewalt seiner Kirche im Sakramente der hl. Eucharistie dauernd hinterlassen hat, sondern auch auf seinen durch den Genuß dieses Sakramentes fortdauernd konstituierten geheimnisvollen Leib, der die kirchliche Gemeinschaft ist, in welcher die Gläubigen an Christus angegliedert werden.

[1] Concil. Ephesin. (Denzinger nr. 122). Cf. Salmaticenses, T. XVI, Tr. 21, Disp. 31, dub. 1, § 2 (p. 327 sqq.).
[2] Salmanticenses, l. c. § 3 (p. 333 sqq.).
[3] Ib. § 4 (p. 338 sqq.).
[4] Ib. dub. 2, § 1 (p. 340 sqq.).
[5] S. Thomas, S. Th. III q. 63 a. 5.
[6] Bannez, l. II q. 1 a. 10, fundam. 3 (p. 491).

Es gibt daher in der Kirche eine doppelte geistliche Gewalt. Die eine hängt notwendigerweise von einem sichtbaren Zeichen ab, weil sie für die Bereitung des sichtbaren Zeichens für den wahren Leib Christi in der Eucharistie bestimmt ist, und muß daher ihrem Träger durch eine sakramentale Konsekration übertragen werden. Die andere dagegen hängt nicht von einem sichtbaren Zeichen ab, weil sie nur für die Bildung des sozialen Körpers der Kirche oder des corpus Christi mysticum bestimmt und deshalb nur eine moralische ist: sie wird daher nur durch den Auftrag des kirchlichen Oberen vermittelt[1]. Diese Regierungs- oder Jurisdiktionsgewalt ist nicht gebunden an die örtliche Gegenwart ihres Materialobjektes, worauf sie sich erstreckt, sondern kann ihre Wirkung sowohl durch Worte wie durch schriftliche Befehle und durch andere Zeichen verursachen. Die Weihegewalt dagegen bedarf, um ihre Wirkung zu verursachen, bestimmter Worte und der bestimmten Materie — so ist zum Beispiel der priesterliche Charakter um die Eucharistie zu konsekrieren, an die bestimmte Formel und an die örtliche gegenwärtige Materie, das Weizenbrot gebunden. Endlich kann die Weihegewalt weder durch einen Willensentschluß noch durch ein Ver-

brechen des Geweihten aufgehoben werden, die Jurisdiktionsgewalt hört dagegen unter Umständen dadurch auf[2].

[1] Bannez, l. c. (p. 490 E).
[2] Ib., fundam. 6 (p. 492 D).

Weil nun der Apostolische Stuhl zur Stellvertretung des Hohenpriesters Christus selbst eingesetzt ist, so konnte nur ein mit dem bischöflichen Charakter begnadeter Apostel, der sowohl durch die höchste Weihegewalt wie durch die damit verbundene höchste Jurisdiktionsgewalt befähigt war, dieses Amt erhalten. Denn die bischöfliche Weihegewalt über das corpus Christi verum ist die konnaturale Voraussetzung zur Fortpflanzung des Priestertums in der Kirche, das zu seiner Integrität der Jurisdiktionsgewalt über das corpus Christi mysticum bedarf. Obwohl beide Gewalten real von einander unterschieden und deshalb an sich von einander trennbar sind, so gehören sie dennoch beide zum Wesen der unmittelbaren Stellvertretung Christi oder zum Haupt der Kirche und sind deshalb mit dem Apostolischen Stuhl notwendig verbunden. Deshalb muß auch jeder, der zum Nachfolger des hl. Petrus legitim gewählt ist, die bischöfliche Konsekration empfangen, wenn er sie vor der Papstwahl noch nicht besaß. Da aber beide Gewalten an sich trennbar sind, weil sie trotz ihres Subordinationsverhältnisses sich real-objektiv von einander unterscheiden, so empfängt jemand, der noch nicht die bischöfliche Konsekration besitzt und dennoch legitim zum Papst gewählt wird, unmittelbar bei der gültigen Wahl, in dem Moment, in dem er in dieselbe einwilligt, die volle apostolische Jurisdiktionsgewalt, da diese ihm nicht von den Wählern und nicht von der Kirche, sondern unmittelbar von Christus selbst kraft der ersten Einsetzung des Primates übertragen wird. Er kann daher, sobald die Wahl vollzogen ist, seine apostolische Jurisdiktionsgewalt sofort ausüben[1] und empfängt durch die Wahl sofort die Pflicht und das Recht zu seiner bischöflichen Konsekration, welche nötig ist, um auch die höchste Weihegewalt auszuüben. Ein solcher ist im Augenblick der vollzogenen Wahl wahrhaft und wirklich Papst in bezug auf seine Jurisdiktion über die ganze Kirche, dagegen ist er in bezug auf die Weihegewalt noch nicht actu, sondern nur in potentia proxima der Nachfolger in der Weihegewalt des heiligen Petrus.

[1] Decr. C. Licet 6. de electione et electis. Extravag. Quia nonnulli, de sent. excomm. Cf. Reiffenstuel: Ius Canonicum Universum, T. I, lib. I Decr. tit. 2, § 3, nr. 55 (ed. 3. Maceratae 1763, p. 67); tit. 6, § 3, nr. 53 (p. 1888).

Der hl. Petrus hat aber die bischöfliche Weihe unmittelbar von Christus selbst empfangen bei der Einsetzung der hl. Eucharistie, während er die Fülle der Jurisdiktion ebenfalls unmittelbar von Christus bei der Himmelfahrt erhielt. Die Bischöfe dagegen bekommen als Untertanen des monarchischen Stellvertreters Christi zwar ihre Weihegewalt durch die Konsekration von einem anderen Bischof, der die Übertragung dieser Gewalt als Minister Christi vermittelt; ihre Jurisdiktionsgewalt dagegen erhalten sie unmittelbar vom Rechtsnachfolger des hl. Petrus, dem Papste. Diese Vermittlung der bischöflichen Jurisdiktion ist im Dogma vom Primat begründet, der die Fülle der kirchlichen Regierungsgewalt besagt, während die bischöfliche Jurisdiktion nur die beschränkte Anteilnahme an jener Vollgewalt ist. Da die Regierungsgewalt selbst keine physische, sondern nur eine moralische ist und jede moralische Anteilnahme vermittelst eines Willensaktes sich vollzieht[1], so wird die Übertragung der bischöflichen Jurisdiktion durch einen Willensakt des Papstes bewirkt. Dieser Akt kann aber auch, wie es in der altchristlichen Kirche vorkam, schon in dem allgemeinen Willen des Papstes liegen, gemäß den bestehenden Gewohnheiten der Kirche den legitim Gewählten ihre begrenzte Jurisdiktion mitzuteilen. Die Schwierigkeit, zu erklären, wie diese Vermittlung der bischöflichen Regierungsgewalt sich im Bewußtsein der alten Kirche gestaltete, löst sich aber sofort, wenn man die praktische Regel von der notwendigen Communio[2] der Partikularkirchen und ihrer Bischöfe mit dem Apostolischen Stuhle und der römischen Kirche berücksichtigt.

[1] Cf. Paulus a Conceptione: Tractatus Theologici, Parmae 1725, T. III, Tr. 13, Disp. 2, dub. 2, nr. 16 (p. 147): participatio tantum moralis fit mediante aliquo actu voluntatis, designante aliquid, ut vices illius gerat: e. g. uxor assumitur ad consortium et dignitatem viri medio contractu matrimonii...

[2] Cf. A. Seitz: Cyprian und der römische Primat, Regensburg 1911, p. 63 ff., 71 ff.

4. Da die bischöfliche Weihegewalt wesentlich zum Apostolischen Stuhle gehört und mit der Fülle der Juris-

diktionsgewalt in der Person des hl. Petrus verbunden war, so konnte derselbe seine ganze Gewalt überall applizieren, wo er wollte. Indem er nun für den Apostolischen Stuhl durch seinen in die Tat umgesetzten souveränen Willensentschluß ein Rechtsdomizil schuf an dem Orte, der in bezug auf die Jurisdiktionsgewalt noch keinem anderen Bischof unterworfen war, so machte er diesen Ort zu seinem eigenen Bischofssitze kraft seiner apostolischen Vollgewalt. Damit schuf er aber zugleich in dieser von ihm als Bischof aus eigener Jurisdiktionsgewalt zuerst okkupierten Gemeinde die lokale und gegen andere Gemeinden dadurch jurisdiktionell abgegrenzte römische Partikularkirche und konstituierte sie eo ipso zum bischöflichen Stuhle, der tatsächlich und wesentlich eben kein anderer sein konnte, als der wahre und universale Bischofssitz oder Apostolische Stuhl selbst. Vermöge der zum Wesen des Apostolischen Stuhles ebenfalls notwendig beständigen Rechtsnachfolge auf diesem Stuhl ist aber auch die fortdauernde Identität des universellen Apostolischen Stuhles mit dem lokalen römischen Stuhle gegeben, solange als diese Identität nicht durch ein neues positives Gesetz aufgehoben würde. Wenn dies aber einmal geschehen sollte, so müßte für die partikuläre römische Gemeinde erst ein eigener bischöflicher Stuhl gesetzlich geschaffen werden, falls diese Gemeinde nicht ohne Bischof bleiben sollte. Die Möglichkeit einer solchen Trennung werden wir später besonders untersuchen, nachdem der gesuchte Rechtsgrund des Apostolischen Stuhles nachgewiesen ist. Jener souveräne Willensentschluß des hl. Petrus, wodurch er den Apostolischen Stuhl in der Stadt Rom domizilierte, ist aber ein rechtsgültiges Dekret des obersten Gesetzgebers und hat die volle Bedeutung eines kirchlichen Gesetzes. Denn nach dem naturrechtlichen Grundsatze, den auch das römische Recht[1] und a priore das kanonische anerkennt, hat der Willensentschluß des souveränen Fürsten für seine Untertanen, insofern dieser Wille von dem Zwecke des allgemeinen Wohles der Gesellschaft reguliert ist[2], wahre und volle Gesetzeskraft.

[1] Dig. L. 1 de constitutionibus principum (1, 4): Quod principi placuit, legis habet vigorem; utpote cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat.

[2] S. Thomas, S. Th. 1. II q. 90 a. 1 ad 3.

Daher ist in diesem Entschluß des hl. Petrus, der ein positives apostolisches Gesetz ist, ein Element des ius humanum zweifellos enthalten. Und soweit haben die Gründe derjenigen Theologen, welche den Rechtsgrund des Apostolischen Stuhles im ius humanum finden wollen, im allgemeinen eine Berechtigung, vorbehaltlich der Prüfung auf die Folgerichtigkeit der einzelnen Argumente, welche man dafür erbracht hat.

### Das Element des ius divinum

1. Weiter ist zu untersuchen, ob auch ein Element des ius divinum im Rechtsgrunde des Apostolischen Stuhles sich vorfindet. — Das Evangelium bezeugt mit voller Gewißheit die Einsetzung des Primates über die ganze Kirche und die unmittelbare Übertragung desselben durch Christus auf die Person des hl. Petrus, ferner die Fortdauer dieses Primates im allgemeinen und virtuell auch — aber mit gleicher Glaubensgewißheit — die Fortdauer desselben in den legitimen Nachfolgern des hl. Petrus. Jedoch enthält es keine ausdrückliche Bestimmung über die Lokalisierung des Apostolischen Stuhles und ebensowenig über die Wahl der Stadt Rom zum Primatialsitz. Aber die konstante Überlieferung, von deren Richtigkeit die Päpste selbst überzeugt waren, spricht von einer göttlichen Anordnung und einem göttlichen Auftrag oder Befehl über die Wahl der Stadt Rom zum definitiven Sitz des Primates[1]. Diese Tradition ist auch in die offizielle Dekretaliensammlung aufgenommen, wodurch ihre Autorität bestätigt und bestärkt wurde[2].

[1] S. Leo I.; Sermo 82 in Natali Apost. Petri et Pauli nr. 3: Beatissimus Petrus, princeps Apostolici ordinis, ad arcem Romani destinatur imperii, ut lux veritatis, quae in omnium gentium revelabatur salutem, efficacius se ab ipso capite per totum mundi corpus effunderet. (Migne, P. L. 54, 424.)

[2] Innocent. III. ep. ad Hugonem (Huguccio) = C. 7. X. de Divort. (4, 19): (Sedes Apostolica) quae disponente Domino cunctorum fidelium mater est et magistra ... — Auf die pseudoisidorischen Dekretalen (Hollweck, Der Apostolische Stuhl und Rom, Mainz 1895, p. 27f.) berufen wir uns hier nicht, obwohl sie für die Lehrmeinung zur Zeit ihres Auftretens beweiskräftig sind.

Eine positive Kundmachung des göttlichen Willens ergibt sich aber aus bestimmten Zeichen oder tatsächlichen Momenten, die man in verschiedene Argu-

mente fassen kann. Eines derselben ist theologisch gewiß, weil es aus einer dogmatischen Wahrheit und einer unbestrittenen historischen Tatsache besteht, also zwei Prämissen enthält, aus denen eine sichere theologische Wahrheit gefolgert werden kann. Es soll hier in dieser Form ausgesprochen werden: *a)* Die Kirche wird von der göttlichen Vorsehung regiert. Denn die Kirche selbst ist das ganz übernatürliche Werk Christi, vom Gottmenschen persönlich gegründet und mit der feierlichen, unfehlbaren Verheißung seines wirksamen Schutzes für alle Weltzeiten ausgestattet und der Regierung seines irdischen Stellvertreters unterworfen. Daher unterliegt die Kirche in ihrer ganzen geschichtlichen Entwicklung der besonderen und bis aufs kleinste[1] sich erstreckenden, übernatürlichen Vorsehung Gottes. *b)* Nun ist aber die gesamte historische Entwicklung der Kirche tatsächlich eine Folge des von Petrus kraft seines freien Willensaktes gegründeten römischen Primates. *c)* Also untersteht dieses Faktum, einschließlich des freien Willensaktes des hl. Petrus, der besonderen göttlichen Vorsehung. — Aus diesen Sätzen, die nur das Schlußmaterial enthalten, wird logisch der formelle Schluß gebildet: „Alles, was zur tatsächlichen Entwicklung der Kirche gehört, ist Gegenstand der besonderen göttlichen Vorsehung. Die tatsächliche Einsetzung des römischen Primates durch den Willen des hl. Petrus ist etwas, was zur tatsächlichen Entwicklung der Kirche gehört. Also ist die tatsächliche Einsetzung des römischen Primates durch den Willen des hl. Petrus Gegenstand der besonderen göttlichen Vorsehung.“

[1] S. Thomas: S. Th. I q. 22 a. 2; q. 105 a. 5.

Der Obersatz in diesem Schlusse ist dogmatisch gewiß[1]. Der Untersatz ist zunächst eine historische Wahrheit, die aus der Kirchengeschichte evident ist. Die weitere Frage, ob er auch ein factum dogmaticum enthält, soll jetzt noch nicht beregt werden. Für unseren nächsten Zweck können wir uns mit derjenigen Gewißheit des Untersatzes begnügen, welche die glaubwürdig bezeugten Tatsachen der Geschichte besitzen. Wir brauchen nur einige Fälle hervorzuheben, die den Untersatz mit Gewißheit beweisen, weil diese Induktion durch die allgemeine dogmatische Wahrheit von der monarchischen Verfassung[2] der Kirche ergänzt wird. Wenn der hl. Petrus den Apostolischen Stuhl oder,

was dasselbe ist, den Primat nicht lokal fixiert hätte, so würde die Autorität und Jurisdiktion des Papsttums und die Gewißheit über dessen Träger endlosen Zweifeln und Einwendungen unterliegen, weil die legitime Sukzession der Rechtsnachfolge des hl. Petrus nicht evident erkennbar geworden wäre. Infolgedessen würden endlose Schismen entstanden und dadurch die Einheit der Kirche bedroht worden sein[3]. Wollte man dies deshalb nicht zugestehen, weil auch der geschichtliche römische Stuhl durch den Streit der Gegenpäpste solchen Zweifeln ausgesetzt war, so vergißt man, daß diese Zweifel niemals die Legitimität und Autorität des römischen Stuhles selbst, sondern nur die Personenfrage betrafen, ob diese oder jene Person rechtmäßig zum römischen Papste gewählt sei. Wenn man weiter einwenden wollte, ein Rechtsstreit könne ebenso wie um einen lokalen Bischofsstuhl, auch um den nicht lokalisierten päpstlichen Stuhl entstehen, so übersieht man den großen Unterschied eines solchen Streites. Denn der Streit um einen lokalen Bischofsstuhl betrifft nur einen kleinen Teil der Kirche und kann der ganzen Kirche keinen wesentlichen Schaden bringen; der Streit um den Apostolischen Stuhl dagegen muß die ganze Kirche erschüttern[3].

[1] Cf. Bannez, l. c. p. 473 A—475 D. Salmantic, Tr. XVII, Disp. 7, dub. 1, nr. 35 (T. XI, p. 362).

[2] Pii VI. Breve *Super soliditate*, 28 nov. 1786 (Denz. nr. 1500).

[3] S. Optatus Milev., de schism. Donatist. lib. 2 nr. 2: Igitur negare non potes, scire te in urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem esse collatam, in qua sederit omnium Apostolorum caput Petrus; unde et Cephas appellatus est: in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur, ne caeteri Apostoli singulas sibi quisque defenderent, ut iam schismaticus et peccator esset, qui contra singularem cathedram alteram collocaret. (Migne, P. L. 11, 947).

Ähnliche Folgen wären auch zu erwarten gewesen, wenn der hl. Petrus den Apostolischen Stuhl in Antiochien belassen hätte. Denn nach menschlicher Voraussicht würden dann viele Partikularkirchen von den orientalischen Häresien infiziert und später vom Islam unterdrückt worden sein, und die Kirche hätte nie die schnelle und universelle Ausbreitung erhalten, die sie unter dem römischen Primat erlebt hat. Ihre Katholizität wäre behindert worden. Die Gründung des christlichen Kaisertums wäre unterblieben, die Weltgeschichte hätte einen ganz anderen Verlauf genommen, welcher aller derjenigen Segnungen

des Christentums entbehrte, die tatsächlich erfolgt sind. Damit soll natürlich nicht geleugnet werden, daß die göttliche Vorsehung auch durch andere Mittel als gerade den römischen Primat diese Gefahren hätte vermeiden oder überwinden können. Aber dann wäre eine ganz andere Fügung der Vorsehung nötig gewesen als in der gegenwärtigen geschichtlichen Ordnung der Dinge. Dagegen bezeugt die Geschichte evident, daß die Fixierung des Primates in Rom der Kirche zum Wohle gereicht hat und somit dem gewollten Zwecke der göttlichen Vorsehung durchaus entsprach. Es ist überflüssig, Zeugen für diese Behauptung anzuführen, die in den Werken der Apologeten überreich zu finden sind. Dasselbe lehrt auch der hl. Thomas[1].

[1] S. Thomas: S. Th. III q. 35 a. 7 ad 3: Ut (Dominus) suam potestatem magis ostenderet, in ipsa Roma, quae caput mundi erat, etiam caput Ecclesiae suae statuit in signum perfectae victoriae, ut exinde fides derivaretur ad universum mundum...

2. Diese Betrachtung muß aber noch durch eine tiefere Auffassung ergänzt werden, die nicht mehr auf Induktion, sondern auf strenger Argumentation aus dem Wesen des Primates ruht und deshalb einen vollkommenen direkten aprioristischen Beweis propter quid ergibt[1]. Der Primat oder der Apostolische Stuhl ist die von Christus eingesetzte, fortdauernde, monarchische Regierungsgewalt über die Kirche. Zu ihrem Wesen gehört aber die legitime Rechtsnachfolge der Träger dieser Gewalt, nicht bloß als äußere Bedingung, sondern als wesentliche und deshalb notwendige Eigenschaft dieses übernatürlichen Rechtsinstitutes, weil ohne jene ununterbrochene legitime Sukzession[2] die kirchliche Monarchie nicht mehr identisch fortbestehen würde, was den unfehlbaren und aus sich wirksamen Verheißungen Christi, insbesonders aber der Apostolizität der Kirche widerspräche. Das ist der Sinn des Satzes „Sedes Apostolica non moritur"[3], der eine dogmatische Wahrheit ausspricht.

[1] Cf. Joannes a S. Thoma: Logica, II. P. q. 25 a. 4 (Cursus Philosophicus Thomisticus, Parisiis 1883, T. I, p. 693 sqq.). Cavvinus: Cursus Philometaphysicus, Tr. ult. (5.) ad duos lib. Poster., Disp. I q. ult., § 5 (Tom. I, p. 355 sqq.).

[2] Cf. Fr. Pilgram: Physiologie der Kirche, Mainz 1860, p. 85 f.

[3] Cap. Si gratiose, 5. de rescr. in 6. (I, 3).

Die Apostolizität[1] ist nicht nur eine wesentliche Eigenschaft, sondern auch ein wesentliches Merkmal, an

welchen die wahre Kirche erkennbar wird und das ihr allein eigentümlich ist. Da nun der Apostolische Stuhl als oberste kirchliche Gewalt die eigentliche Wesensform ist, von welcher sowohl die Partikularkirchen wie die einzelnen Gläubigen informiert werden, so muß er auch selbst an den vier Hauptmerkmalen der Kirche, die mit einander untrennbar verbunden sind[2], einen Anteil haben, da diese Merkmale aus dem Wesen der Kirche selbst herfließen. Er muß daher selbst einig, heilig, katholisch und wahrhaft apostolisch sein. Seine Einheit erkennen wir an der monarchischen Gewalt und der Einzigkeit ihres Trägers; seine Heiligkeit an der großen Anzahl heiliger Päpste, von denen so viele Märtyrer geworden sind und besonders an der höchsten Heiligkeit des Apostelfürsten, dessen Nachfolger die übrigen Päpste sind, sowie er selbst der Statthalter des gottmenschlichen Stifters war. Seine Katholizität spricht sich in der universalen Gewalt aus, welche über die ganze Kirche auf Erden zu allen Zeiten herrscht. Seine Apostolizität endlich ist die ununterbrochene Sukzession des Apostelfürsten selbst, welche die Identität dieses Stuhles garantiert[3]. Weil aber die Merkmale der Kirche sichtbar oder sinnlich konkret wahrnehmbar sein müssen — denn nur an solchen Merkmalen kann die wahre, sichtbar konkrete Kirche erkannt werden —, deshalb gehört die dauernde Lokalisierung des Apostolischen Stuhles aus diesem Grunde zu seinen Merkmalen, um ihn wahrhaft als die eine, wahre, singuläre, von Christus gegründete oberste Gewalt sichtbar zu erweisen.

[1] Cf. Turrecremata, Summa de Ecclesia, lib. 1, cap. 18. 19. Canus, De locis theologicis, lib. 3. Mich. Medina, Paraenesis, lib. 7, cap. 24 (fol. 277a). Bannez, Comm. in 2. II q. 1 a. 10 (p. 168 C); Fusiora Commentaria in q. 1 a. 10, concl. 4 (p. 360 D – 364 B).

[2] Denzinger nr. 1686.

[3] Bannez, l. c. (p. 168 D): Et hinc est, quod ipse summus Pontifex dicatur dominus Apostolicus, iuxta quod dicimus in publicis litaniis, ut dominum Apostolicum et omnes gradus Ecclesiae protegere et conservare digneris, videlicet summum Pontificem, qui Apostolicus dicitur, quoniam doctrinae Apostolicae custos est et doctor infallibilis. Michael Medina, l. c. fol. 278 a: Ecclesiae catholica, per synecdochen etiam, id est, ratione Romanae ecclesiae, Apostolica vocatur, quod ea sola inter caeteras, quos Apostolici viri fundarunt, Apostolicum munus, per totum Evangelii tempus, et officium exerceat. Erant apostoli, et episcopi et apostoli: quatenus autem episcopi erant, certos terrarum tractus, certasque provincias, quas dioeceses appellarunt, non Apostolico sed episcopali imperio moderabantur: quatenus vero Apostoli

Christi, id est, Christi legati erant, in universum Orbem, universasque provincias obtinuerunt imperium ... (Marc. 16.) Mansit itaque in Romana Ecclesia; propter Petrum, non tantum episcopalis, sed in Orbem quoque universum Apostolica auctoritas, qua legatione Christi fungerentur, apud omnes Ecclesias. Unde quod in ecclesia propter eundem Petrum caput sit universalis Ecclesiae, Apostolica dicitur. — Vocamus igitur Apostolicam ecclesiam catholicam, non a numero aut Apostolorum seculo, sed quod totius huius sanctae ecclesiae caput sit Ecclesia Romana, quae inter caeteras ecclesias, tum fundatoris, tum officii, quod modo retinet, ratione Apostolica dicitur.

Weil nun beim Tode der einzelnen Rechtsnachfolger des hl. Petrus die Übertragung des Primates nicht durch einen neuen Modus erfolgt, den wir nur durch eine wahre Offenbarung als eine nach göttlichem Rechte erfolgte Übertragung erkennen könnten, und weil diese positive neue Offenbarung in der von Christi gegebenen nicht verheißen und auch jetzt nicht mehr möglich ist, da die ganze Offenbarung in Christus für immer abgeschlossen war — was ebenfalls dogmatisch feststeht —, so muß der Primat in seinem Wesen die Möglichkeit und Kapazität der dauernden legitimen Sukzession schon von selbst enthalten, und zwar auf eine solche Weise, daß die Sukzession immer mit Gewißheit von der Kirche erkannt werden kann.

Man könnte vielleicht meinen, dazu genüge die dem hl. Petrus und seinen Nachfolgern erteilte apostolische Vollmacht und Vollgewalt über die ganze Kirche: daß somit der hl. Petrus seinem Nachfolger und dieser wieder den übrigen die apostolische Gewalt vererben könne, was sie entweder bei Lebzeiten oder durch rechtsgültiges, kirchliches Testament tun könnten — denn an eine Übertragung durch ein allgemeines Konzil oder durch die ganze Kirche ist überhaupt nicht zu denken, weil jene apostolische Gewalt nicht im Konzil oder in der ganzen Kirche ruht, sondern dem Inhaber des Apostolischen Stuhles allein gehört, wegen der rein monarchischen Einrichtung der Kirche und der entsprechenden Natur der apostolischen Vollgewalt, was ebenfalls Dogma ist.

Der Papst kann seinen Nachfolger nicht kreieren[1], weder zu Lebzeiten noch durch testamentarische Verfügung. Das erstere nicht, weil zu seinen Lebzeiten jene apostolische Vollgewalt ganz an seine Person gebunden ist; das zweite nicht, weil erst im Augenblicke seines Todes das Testament wirksam würde, aber in demselben Moment — und zwar

logisch noch früher — seine eigene Gewalt erlischt und deshalb das Testament bezüglich dieser Bestimmung von selbst ungültig und unwirksam würde. Wohl kann der Papst seinen Nachfolger in einem weiteren Sinne des Wortes designieren[2]; allein das ist keine Einsetzung in den Primat, sondern nur die Empfehlung einer bestimmten Person und ein Rat für die Wähler des Rechtsnachfolgers, jedoch ohne verpflichtende Kraft für diese und ohne jede rechtliche Wirkung für den Designierten. Eine Designation der Person mit verpflichtender Kraft für die Wähler wäre eine Verfügung über die Substanz und das Objekt der Wahl, der Papst kann aber nur eine Determination des Modus der Wahl anordnen. Der tiefste Grund, weshalb eine Designation mit verpflichtender Kraft unmöglich ist, liegt eben in der Natur der päpstlichen Gewalt selbst, denn sie ist ein Anteil an der eigenen göttlichen Gewalt Christi, aber als solche nur die Stellvertretung und deren Umfang hängt einzig und allein von demjenigen ab, der sie eingesetzt, nicht aber von dem Mandatar. Sie wird dem Stellvertreter Christi nur für seine Lebensdauer mitgeteilt und deshalb ohne das Recht, über ihre Vererbung zu verfügen. Die Kirche ist also wesentlich eine reine Wahlmonarchie, daher muß der Apostolische Stuhl notwendig so beschaffen sein, daß er die Rechtsnachfolge von selbst mit sich bringt. Das ist aber durch die Fixierung des Apostolischen Stuhles und seines bischöflichen Besitzers an einen bestimmten Ort gegeben, weil eben dadurch die sichere Rechtsnachfolge auf diesem Stuhle nach positivem kirchlichem ius humanum von selbst ermöglicht wird. Da dieses Mittel zur Forterhaltung des Primates und der Identität und Einheit der Kirche zum Wesen des Apostolischen Stuhles, der einen menschlichen und sterblichen Inhaber hat, durchaus gehört, so ist die örtliche Fixierung des Apostolischen Stuhles an sich ebenso konnaturales ius divinum wie der Primat selbst, wenn auch die besondere Bestimmung über die Rechtsnachfolge an jenem Orte oder auf die lokale bischöfliche Kathedra des Papstes ius humanum ist, und zwar als solches eine inhaltlich genauere Determination des ius divinum darstellt. Damit aber haben wir direkt erwiesen, daß im Rechtsgrunde des Apostolischen Stuhles in bezug auf seine faktische Identifikation mit dem römischen Bischofsstuhl wenigstens ein Element des ius divinum enthalten ist, näm-

lich die allgemeine Notwendigkeit der örtlichen Fixierung. Diese Notwendigkeit ist zwar keine absolut metaphysische, wohl aber eine moralische und hypothetische, aber wahre Notwendigkeit, wie sie der Natur dieses Rechtsinstitutes entspricht.

[1] Amadei Chiroli De Summo Pontifice, Difficultas IX (Roccaberti, Bibl. Max. Pont., T. III, p. 358 sqq.): An Summus Pontifex possit sibi eligere successorem. Er sagt, die verneinende Ansicht ist communissima inter Theologos et Canonistas. Pii IV., Decret. Consist., 19 nov. 1561 (Laemmer, Institutionen des k. Kirchenrechts[2], p. 179, Note 2): ... quod Romanus Pontifex non possit sibi eligere successorem nec assumere coadiutorem cum futura successione, etiam de consensu omnium et singulorum cardinalium ... Zu S. Symmachi ep. 1 nr. 5 cf. Thiel p. 646, nota 35.

[2] Cf. H. M. Pezzani: Codex S. Catholicae Romanae Ecclesiae, Romae 1893, P. I can. 48, p. 135 sqq. Gegen die Ansicht von Straub, De Ecclesia Christi, Oeniponte 1906, nr. 596 (I, p. 493) ist zu bemerken: der Papst kann zwar die Person der Wähler gültig determinieren, aber die Vollmacht zur Wahl erhalten dieselben erst von der Kirche, welche sie repräsentieren sede vacante.

3. Sehen wir nun weiter, ob sich etwa auch in dem faktischen Willensentschluß des hl. Petrus für die Wahl des bestimmten Ortes irgendein Element des ius divinum findet. Um dies zu erkennen, muß dieser Willensentschluß psychologisch und theologisch betrachtet werden.

Daß dieser Willensakt des hl. Petrus ein wohlüberlegter und freier war, dafür bürgt der Charakter des Apostelfürsten, der uns in den Evangelien, in der Apostelgeschichte und in seinen Briefen offenbar wird — von einem äußeren Zwang ist aber keine geschichtliche Spur zu finden. Daß der hl. Petrus bei aller menschlichen Klugheit und Vorsicht die ganze Reihe der Folgen dieses verantwortungsvollen Entschlusses hätte übersehen können, ist moralisch unmöglich. Es ist aber theologisch gewiß, daß die Hilfe des Hl. Geistes, die Christus dem hl. Petrus als seinem Stellvertreter verheißen hatte und dessen Fülle ihm am Pfingstfeste zuteil geworden, sich auf die moralische Richtigkeit seiner für das Wohl der ganzen Kirche notwendigen Regierungshandlungen erstreckte, wie es auch theologisch gewiß ist, daß solche, auf die ganze Kirche bezüglichen Regierungshandlungen der Päpste in bezug auf ihre Richtigkeit unter dem aktiven Gnadeneinfluß des Hl. Geistes zustande kommen und deshalb sogar zum Objekt der päpstlichen Unfehlbarkeit gehören. Denn es kann kein für die

ganze Kirche verpflichtendes Gesetz zustande kommen, das dem allgemeinen Wohl der Kirche schädlich wäre. Das ist dogmatisch gewiß[1]. Sowohl eine Fixierung des Apostolischen Stuhles im allgemeinen wie die Fixierung in der römischen Partikularkirche ist aber ein solches, von Petrus als Papst gemachtes Gesetz, welches die ganze Kirche zum Glauben an die Rechtsnachfolge des hl. Petrus auf dem römischen Stuhl und weiter zum Gehorsam gegen den römischen Papst verpflichtet — ist also Objekt des dem Papste unfehlbar verheißenen Beistandes des Hl. Geistes.

[1] Nugnus, Comm. in 3. P., q. 20 a. 3 disp. 4 (T. II, p. 421 sq.). Andries, Cathedra Rom., p. 246 ff.

Psychologisch kann dieser Einfluß des Hl. Geistes sich nur als übernatürliche Erleuchtung des Verstandes und als übernatürlicher Antrieb des Willens vollziehen. Bei der Übertragung des Apostolischen Stuhles auf die Stadt Rom war daher der Willensentschluß des hl. Petrus kein moralisch indifferenter Akt, wie er auch nicht aus seinen rein natürlichen Geisteskräften allein hervorgegangen sein kann, sondern es war ein amtlicher Akt des ersten Papstes, den er als Stellvertreter Christi im Bewußtsein seiner ganzen Verantwortlichkeit für das dauernde Wohl der ihm anvertrauten Kirche vornahm. Insofern dieser Akt zunächst in einem innerlichen, freien Willensentschluß nach vorheriger Überlegung bestand, enthielt er das iudicium ultimum practicum des Verstandes und die positive electio des Willens, welche beide Teilakte[1] diesen Akt als imperium[2] des kirchlichen Monarchen konstituieren. Daher mußte dieser Akt gemäß der Verheißung Christi unter der übernatürlichen Erleuchtung des Verstandes und unter dem gleichen Antrieb des Willens zur Einstimmung in jenes letzte praktische Verstandesurteil vom Menschen Petrus als Stellvertreter Christi psychologisch eliziert und vollzogen werden.

[1] S. Thomas: S. Th. 1. II q. 13 a. 1.
[2] Cf. S. Thomas: S. Th. 1. II q. 17 a. 1 c., a. 2 ad 3.

Weil aber die ganze definitive Gründung des römischen Primates unzweifelhaft das Objekt der übernatürlichen besonderen Vorsehung Gottes ist, so ist jener psychologische Akt des hl. Petrus eine Wirkung der ihm unfehlbar verheißenen und dem Hl. Geiste ursächlich appropriierten amt-

lichen Gnade. Diese Wirkung verhält sich aber zu dem von der göttlichen Vorsehung beabsichtigten Endzweck, nämlich dem Wohle und Frieden der Kirche wie das von Gott gewählte Mittel. In dieser psychologisch begründeten und theologisch allein richtigen Auffassung jenes inneren Aktes des hl. Petrus, der ein imperium supernaturale ex virtute divina movente ist, handelte der hl. Petrus als minister Christi oder was dasselbe in philosophischer Sprache besagt, als die von Gott zur Gründung des römischen Primates auserwählte und angewendete, menschliche, freie, werkzeugliche Ursache zur Ausführung der übernatürlichen Vorsehung.

Es ist ferner absolut gewiß, daß jener Willensakt des hl. Petrus nicht gegen den Willen Gottes verstoßen, sondern demselben konform war. Daß derselbe mit dem göttlichen Willen materiell übereinstimmte, wird durch die segensreichen Folgen, die gerade der römische Primat für die Kirche gehabt hat, klar bewiesen, denn in der Geschichte der Kirche offenbart sich nicht nur der Schutz, sondern auch die positive Führung der göttlichen Vorsehung.

Aber auch die formelle Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen ist theologisch absolut gewiß. Wegen der nachgewiesenen übernatürlichen Entstehung dieses Willensaktes, der als entitativ übernatürlicher Akt nicht anders als moralisch gut sein kann[1]. Wegen der dogmatischen Wahrheit von der längst vor jenem Akte erfolgten Konfirmation des hl. Petrus in der Gnade[2], sowie wegen der persönlichen, höchsten Heiligkeit des Apostelfürsten[3]. Denn aus beiden Gründen ist es moralisch gewiß, daß Petrus als persona privata dem Willen Gottes nicht formell entgegengehandelt habe. Wenn auch die Konfirmation in der Gnade die absolute Möglichkeit des Sündigens nicht aufhebt, so bewirkt sie doch eine solche Bindung des fomes, daß eine Todsünde de facto nicht begangen wird[4], die hier, wo es sich um eine res gravissima handelte, in dem Zuwiderhandeln gegen den göttlichen Willen liegen würde. Endlich ist es absolut gewiß, daß Petrus als amtliche Person und minister primarius Christi in seinen Regierungshandlungen für die ganze Kirche nicht positiv dem göttlichen Willen zuwiderhandeln konnte[5].

[1] Salmanticenses, T. XI, Tr. XVII, Disp. 5, dub. 2, § 5, nr. 37 (p. 306 sq.).

[2] S. Thomas: De Veritate q. 24 a. 9 ad 2. Canus: De locis theologicis, lib. 6, cap. 8 (p. 210 b).

[3] Salmant., T. XII, Tr. XIX, Disp. 5, dub. 3, § 11, nr. 127 (p. 223 sqq.). S. Thomas: In ep. ad Ephesios, lect. 3: Quae quidem „gratia superabundavit in nobis“, id est abundantius fuit quam in aliis. Ex quo apparet temeritas illorum, ut non dicam error, qui aliquos sanctos praesumunt comparare Apostolis in gratia et gloria. Manifeste enim patet ex verbis istis, quod Apostoli habent gratiam maiorem quam aliqui alii sancti post Christum et Virginem Matrem.... Apostolos sicut ad singularem dignitatem vocavit, ita et singularis gratiae privilegio dotavit. Propter quod dicit Apostolus ad Rom. 8: Nos ipsi primitias spiritus habentes. Gloss. tempore prius et caeteris abundantius... Giov. Palafox y Mendoza: Dell' Eccellence di S. Pietro, Romae 1788, Tom. I, lib. II, cap. 10 (p. 186).

[4] Salmant., T. IX. Tr. XIV, Disp. 3, dub. 11, § 4, nr. 250 (p. 507). Cf. T. II, Tr. IV, Disp. 10, dub. 6, § 3, nr. 123 (p. 197): siquidem sic confirmati ab intrinseco habent, quod ita non peccent, ut nec possint peccare. S. Thomas: 3 Sent. dist. 12 q. 2 a. 1 c. De Malo q. 7 a. 7 ad 8. Gal. 2, lect. 3 pr.

[5] Cf. Bannez: Com. in 2. II q. 1 a. 10 (p. 129 B). Canus: De locis theol., lib. 2, cap. 18 (p. 77 b): Nam Apostolorum nemo in praeceptis suis errare poterat; sed a Spiritu sancto peculiarissime eorum quisque dirigebatur in ferendis Ecclesiae legibus.

Bei der Argumentation aus der Vorsehung Gottes kam es übrigens an sich nicht einmal darauf an, ob die göttliche Vorsehung jenen freien Willensentschluß des hl. Petrus als Faktum nur zugelassen oder positiv gewollt und inspiriert hat. Denn auch die Zulassung einer Handlung unterliegt objektiv der göttlichen Vorsehung, welche die indirekte Ursache der Folgen ist, da sie dieselben hätte verhindern können[1]. Aber tatsächlich muß man dafür eine positive göttliche Anordnung annehmen, weil die für die ganze Kirche daraus entsprungenen heilsamen Folgen uns den von Gott positiv gewollten Zweck offenbar machen, und weil in der von Gott gewollten Zweckabsicht auch die tatsächlich passenden Mittel zugleich positiv mitgewollt sind.

[1] Cf. Denz. nr. 378.

4. Dasselbe wird endlich durch eine biblische Analogie bestätigt, die einen gültigen theologischen Beweisgrund abgibt[1], obwohl dieselbe bisher sehr wenig Beachtung gefunden hat. Schon im mosaischen Gesetze war als Kultusort, an dem allein geopfert werden sollte, derjenige bestimmt, den Gott ausgewählt haben würde[2]. Im zweiten Buch der Makkabäer wird ausdrücklich gesagt, daß Gott den Ort für die Errichtung des zweiten Tempels selbst ausgewählt habe, und zwar wegen des jüdischen Volkes:

„Verum non propter locum gentem, sed propter gentem locum Deus elegit[3].“ Dieser Satz ist eine Glaubenswahrheit, weil er ausdrücklich in terminis in der Heiligen Schrift enthalten ist und deshalb zur göttlichen Offenbarung gehört. Darin liegt zugleich, daß die Ortsbestimmung dieses Tempels in Jerusalem durch ein positives göttliches Gesetz erfolgte. Denn, wie der hl. Thomas lehrt[4], ist gerade der cultus Dei das primäre Objekt des ius divinum positivum. Daraus folgt aber die Wahrheit, daß Gott zum Wohle des auserwählten Volkes, also wegen seiner Kirche, sei es der jüdischen oder der christlichen, die sich nur durch ihren vollkommenen und unvollkommenen status unterscheiden[5], den hierarchischen Kultusort, der als solcher mit dem Jurisdiktionssitz identisch ist, selbst auswählen kann, und daß er diese Wahl nur zum Wohle der Kirche vornimmt. Diese Folgerung aus dem geoffenbarten Satze ist unbestreitbar richtig, weil die Möglichkeit aus der Wirklichkeit logisch folgt.

[1] S. Thomas: S. Th. 1. II q. 99 a. 3 ad 3: divina traduntur in scripturis non solum per similitudines verbo expressas, sicut patet in metaphoricis locutionibus, sed etiam per similitudines rerum, quae visui proponuntur, quod pertinet ad praecepta caerimonialia.

[2] Deuter. 12, 5. 6. 11. 13. 14. 18. 21; 14, 24. 25; 16. 6. 7. 15; Lev. 17, 8.

[3] 2 Maccab. 5, 19. Cf. Ezech. 5, 5: Haec dicit Dominus: ista est Ierusalem, in medio gentium posui eam, et in circuitu eius terras.

[4] S. Th. 1. II q. 99 a. 3; cf. q. 100 a. 5 c.

[5] Ib. q. 99 a. 6 c; q. 107 a. 2 c.

Der jüdische Tempel[1] in Jerusalem verhält sich aber zum Apostolischen Stuhl in Rom ähnlich, wie sich das jüdische Volk oder die Kirche des Alten Bundes zum christlichen Volk oder der Kirche des Neuen Bundes verhält. Der jüdische Tempel hatte eine figürliche Bedeutung. Denn die Einheit des Tempels repräsentierte die Einheit Gottes und seiner Kirche[2]. Er war das Zeichen für den status legis novae im Gegensatz zur Stiftshütte, welche den status legis veteris bezeichnete[3]. Schon der erste Tempel war an dem Orte erbaut, den Gott dem Abraham gezeigt hatte[4]. Der Tempel in Jerusalem war aber der amtliche Sitz des jüdischen Hohenpriesters oder im übertragenen Sinn der Sitz seiner Autorität, die cathedra Moysis. Die christliche Kirche sukzediert aber sowohl dem Tempel wie der Synagoge, weil das Opfer der christlichen

Kirche ein geistiges ist, und darum ist in dieser Kirche kein Unterschied zwischen dem Ort des Opfers und dem Ort, an welchem das Gesetz des christlichen Glaubens autoritativ und definitiv erklärt wird, d. h. der cathedra für die ganze Kirche[5]. Petrus ist aber als Papst der Stellvertreter des ewigen Hohenpriesters Christus, und deshalb der Hohepriester, Summus Pontifex der christlichen Kirche. Seine cathedra Romana ist daher der Apostolische Stuhl[6]. Deshalb kann man aus dieser Analogie mit Hinzuzug einer anderen dogmatisch sicheren Prämisse über den Vorzug der christlichen Kirche vor der jüdischen weiter folgern: Gott tut nicht weniger zum Heil der christlichen Kirche als er zum Heil der jüdischen Kirche getan hat[7]. Er hat aber zum Heil der jüdischen Kirche selbst den Ort ausgewählt, wo die cathedra Moysis definitiv errichtet werden sollte. Also hat er auch zum Heil der christlichen Kirche selbst den Ort ausgewählt, wo der Apostolische Stuhl des hl. Petrus definitiv errichtet werden sollte — weil er sonst für die Festigkeit der cathedra Petri, welche die Autorität des hl. Petrus, also das bleibende Fundament der christlichen Kirche repräsentiert, weniger getan hätte, als er für die geringere und unvollkommenere Autorität der jüdischen Kirche getan hat.

[1] Cf. Michael Medina, l. c. lib. 6, cap. 13 (fol. 203a sqq.).

[2] S. Thomas, S. Th. 1. II q. 102 a. 4 ad 3.

[3] Ib. ad 2.

[4] Ib. ad 2. — Genes. 22, 2. Deuter. 12, 5.

[5] S. Thomas: S. Th. 1. II q. 102 a. 4 ad 3: Et sic Ecclesia nostra succedit in locum templi et synagogae, quia ipsum sacrificium Ecclesiae spirituale est, unde non distinguitur apud nos locus sacrificiae a loco doctrinae.

[6] Halé (bei Hier. a Benettis, Tom. II, p. 610): Sicut unicum in Terra sancta templum Dominus esse voluit, ut omnes in unum Israelitae convenirent, nullumque inter eos schisma oriretur, ut patet Deuter. 12, 4, sic Sedes Romana in medio Ecclesiae constituta est velut signum conspicuum, et aspectabile Nationum omnium oculis subiectum, ad quod respicientes Ecclesiae omnes, et singulae in unitate fluerent, et se se adversus omnes haereses, et schismata servarent. Hugo a S. Caro (a Benettis, T. II, p. 372) zu Deuter. 17: Si difficile iudicium esse perspexeris, ascende ad locum, quem elegerit Dominus: ex hoc loco inolevit consuetudo appellandi ad Summum Pontificem. Hilarius Pragensis (a Benettis, T. II, p. 398): Romanam Ecclesiam esse locum quem elegerit Dominus... Rupert von Deutz (a Benettis, T. II, p. 348) zu Apocal. 4. Et vidi sedes: Summum iudicii huius tribunal in Ecclesia paratum est Romae, ubi Sedes Apostolica B. Petri et nomine et corpore fundata est... Innocent. III.,

Decretal. Gregor. IX., lib. 4, tit. 17, c. 13: zu Apoc. 4, 6: Sedes ista Romana Ecclesia intelligitur, quae Sedes Apostolica nuncupatur: utique Sedes Agni, Sedes viventis in saecula saeculorum. In medio cuius, quasi filiae in gremio resident et in circuitu adstant quasi famulae in obsequio quatuor Patriarchales Ecclesiae.

[7] Bannez: Comm. in 2. II q. 1 art. X (p. 441 A): Christus non deficit in necessariis Ecclesiae, multo minus quam defuit olim Synagogae, cui improperabat Isaiae 5 „Quid ultra debui facere vineae meae et non feci?"

In dieser Argumentation folgern wir nicht bloß aus der Ähnlichkeit, sondern auch aus einem sicheren Prinzip. Es steht nämlich dogmatisch fest, daß die streitende Kirche eine Ähnlichkeit mit der triumphierenden hat, weil sie an ihr teilnimmt und ihr Abdruck ist[1]. Dasselbe Verhältnis findet aber auch zwischen der jüdischen und der christlichen Kirche statt. Daher ist die christliche Kirche in ihrer Vollkommenheit die Exemplarursache der jüdischen. Weil aber die Lozierung des jüdischen Stuhles in Jerusalem schon nach positivem göttlichem Rechte zur Vollkommenheit der alten Kirche gehört, so muß auch die Fixierung des Apostolischen Stuhles in Rom aus dem gleichen Grunde zur entsprechenden größeren Vollkommenheit der christlichen Kirche gegeben sein.

[1] Bannez, l. c. (p. 442 C) bemerkt zu dem Beweise für die Fortdauer des Primates aus der Analogie der Ecclesia militans mit der Ecclesia triumphans (Apoc. 21): In hac autem ratione supponendum est, quod non arguitur solum ex similitudine: symbolica enim Theologia non est argumentativa: sed sicut in I. parte D. Thomas probat, Theologiam nostram esse simul practicam et speculativam sicut et scientiam Dei, non solum quia similis est illi, sed quia est quaedam participatio et impressio Ecclesiae triumphantis.

Eine entschiedene Bestätigung findet dieses Argument durch die berühmte Dekretale Innozenz III. *Per venerabilem*, in welcher der Papst dasselbe autoritativ als Prinzip für seine Entscheidung des schwierigen Falles anwendet. Er stellt nämlich den allgemeinen Grundsatz auf: das Deuteronomium (lex secunda) muß als Moralgesetz auch im Neuen Testament beobachtet werden und vergleicht dabei die Autorität des Papstes mit derjenigen des Hohenpriesters im Alten Bunde und identifiziert den Sitz desselben mit Rom, indem er lehrt: „Locus enim, quem elegit Dominus, Apostolica Sedes esse cognoscitur, sic quod eam Dominus in se ipso e lapide angulari fundavit[1]."

[1] Decretal. Gregor. IX., lib. 4, tit. 17, c. 13.

## Das Verhältnis der beiden Rechtselemente zueinander

1. Da beide Elemente im Rechtsgrund des Apostolischen Stuhles vorhanden sind, muß ihr Verhältnis zueinander festgestellt werden. Denn ohne dieses Verhältnis zu berücksichtigen, würden von vornherein die am weitesten auseinander gehenden Meinungen der Theologen, welche entweder das ius divinum oder das ius humanum als Rechtsgrund behaupten, beide unrichtig sein, und es käme nur die vermittelnde Ansicht derer in Betracht, welche zwar die Begründung des Primates im allgemeinen aus dem ius divinum ableiten, aber den römischen Primat in concreto nur auf das kirchlich-apostolische Recht zurückführen, wenngleich einige, wie Franzelin, für die Untrennbarkeit des Apostolischen Stuhles vom römischen Stuhl eintreten und letzteren nur für die conditio sine qua non der Nachfolge auf dem päpstlichen Stuhl halten. Abgesehen davon, daß die Frage der Untrennbarkeit eine sekundäre ist, die der Hauptfrage nicht präjudizieren kann — weshalb wir sie erst nach erfolgter Lösung der Hauptfrage beantworten wollen — ist es klar, daß diese dritte Ansicht offenbar auf die eine der beiden extremen, und zwar auf diejenige zurückgeht, welche nur das ius humanum behauptet. Ferner genügt die Annahme eines bloßen Bedingungsverhältnisses, wodurch das Element des ius divinum an das ius humanum gebunden wird, nicht zur theologischen Erklärung für das Verhältnis der beiden Elemente im Rechtsinstitute des Apostolischen Stuhles, weil damit ihr innerer Zusammenhang nicht erklärt und somit auch kein einheitlicher Rechtsgrund konstituiert wird. Eine bloße Bedingung[1] ist zwar ein juridisches Moment, besagt aber philosophisch und theologisch nichts über das Wesen einer Sache, sondern nur einen Konditionalsatz über das Faktum. Will man diesen formulieren, so heißt er nicht anders als so: Si Petrus sedem Romanam elegit, sedes Romana est Sedes Apostolica. Aber dadurch ist nichts erklärt und nichts bewiesen. Reduziert man aber die Bedingung auf die Rechtsnachfolge im Besitz des Apostolischen Stuhles, wie Franzelin und Palmieri es tun, so ist die Bedingung juristisch berechtigt, besagt aber wieder nichts über das Wesen des Rechtsgrundes selbst: Si quis succedit Petro in Sede Romana, succedit ei in Sede Apostolica.

[1] Cf. Arnoldi Vinnii I. C. in quatuor libros Institutionum Imperialium Commentarius, Ed. 4. Amstelodami 1565, lib. 3, tit. 16, nr. 4 (p. 601 b): Conditio... est adiectio, qua id, quod dari aut fieri volumus, confertur in aliquem casum... Itaque duo haec conditionem faciunt, dilatio et casus, sive incertus eventus. Ib. lib. 2, tit. 20, nr. 31 (p. 461 a): Conditioni affinis est modus: utrumque enim futurum aliquid spectat... F. C. von Savigny: System des Römischen Rechts, Berlin 1840, 3. Bd., p. 121 (Bedingung), p. 226 (Modus).

Daher schlägt Bannez[1] einen besseren Weg ein, wenn er eine Determination des ius divinum über den Primat durch das kirchlich-positive ius humanum in dem Faktum der Wahl Roms durch den hl. Petrus zu finden glaubt und damit ein ius medium konstituiert, ähnlich wie das ius gentium im alten Sinne[2] eine Determination des ius naturale durch das positive ius humanum sei. Weil aber die Kirche ein solches ius medium zwischen dem positiv göttlichen Rechte und dem menschlichen nicht kennt, so stellt er diese Theorie auch nur als Hypothese auf. In der Tat kann es gar kein solches ius medium geben, weil zwischen dem göttlichen und menschlichen Willen kein mittlerer Wille existiert. Dagegen kann es ein solches mittleres Recht zwischen dem Naturrecht und dem positiven Recht geben, weil beide derselben geschöpflichen Ordnung angehören und sich nicht kontradiktorisch, sondern konträr gegenüber stehen.

[1] Bannez: Comm. in 2. II. l. c. (p. 469 D).
[2] S. Thomas: S. Th. 1. II q. 95 a. 4 c: ad ius gentium pertinent ea, quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis... Ib. ad 1: ius gentium est quidem aliquo modo naturale homini secundum quod est rationalis, inquantum derivatur a lege naturali per modum conclusionis, quae non est multum remota a principiis, unde de facili in huiusmodi homines consenserunt.

Noch tiefer geht Caietan[1] in das Verständnis der Sache ein. Wegen der allerdings schwierigen Fassung seines metaphysisch angelegten Argumentes ist es von den späteren Theologen, die es für subtil hielten, entweder gar nicht beachtet oder oft mißverstanden worden. Daraus erklärt es sich, daß Caietan sogar für beide extreme Ansichten als Zeuge angerufen wurde. Die Schwierigkeit liegt aber nur in seiner Sprache, und wir hoffen, sie heben zu können und sogar aus seinen Prinzipien ein neues Argument zu gewinnen.

[1] Caietanus, Tr. 3 de Romani Pontificis institutione, cap. 13 (Opusc. T. I, fol. 64 a, rig. 30 sqq.).

Caietan unterscheidet — und gerade diese feinere Unterscheidungsform zog ihm den Vorwurf der Subtilität zu — zwischen der ratio succedendi und der ratio succedentis in bezug auf den Apostolischen Stuhl. *a)* Den Grund für die Nachfolge einer determinierten Person auf dem Stuhle des hl. Petrus nennt er ratio succedendi, weil das Zeitwort, dessen Gerundium für die Kasusformen des Infinitivs gebraucht wird, die Tätigkeit als solche bezeichnet[1], wie sie dem tätigen Subjekt innewohnt[2]. Ratio succedendi bezeichnet also die Tätigkeit des Nachfolgens, die immer eine singuläre ist, das heißt die konkrete Nachfolge in jedem einzelnen Falle; und so ist der Grund dafür ein von Petrus gegebenes positives Kirchengesetz. Weil dieser Grund sich auf die Tätigkeit in concreto bezieht und dieselbe direkt ausdrückt, so ist er mehr als die bloß äußerliche Bedingung, die Palmieri[3] aufstellt; er ist vielmehr etwas, was zur Wesenheit des konkreten Rechtsgrundes als ein inneres Element desselben gehört. *b)* Den Grund für die Nachfolge im allgemeinen nennt Caietan die ratio succedentis, und mit Recht, weil das Partizipium logisch unter das Nomen (Hauptwort) fällt[4] und deshalb eine Handlung oder Sache gleichsam als etwas für sich Seiendes bezeichnet, so daß die Nachfolge nur für sich als ein actus der betreffenden Person, im Gegensatz zur bloßen Möglichkeit betrachtet wird ohne die realen Umstände ihrer Verwirklichung. Das, was Caietan so nennt, bezeichnet Palmieri juristisch, aber weniger genau, als lex. Caietan spricht, ebenso wie der hl. Thomas, immer formell und bedient sich mit Vorliebe der aristotelischen termini, die er in seinen Kommentaren zu den logischen Schriften des „Philosophen" erklärt hat und deren Kenntnis er in seinen eigenen theologischen Werken beim Leser voraussetzt[5]. Diese ratio succedentis oder der Grund dafür, daß der hl. Petrus im Primate oder auf dem Apostolischen Stuhl überhaupt irgendeinen Nachfolger hat, also der Grund für den actus oder das Eintreten der Nachfolge ist im Evangelium enthalten und deshalb ius divinum positivum, göttliches Gesetz, während der Rechtsgrund der einzelnen actio des Nachfolgens, das heißt die ratio succedendi auf dem Willen des obersten kirchlichen Gesetzgebers Petrus beruht.

[1] S. Thomas: Periherm. lect. 5 pr.: Verbum (das Zeitwort) significat actionem, id est per modum actionis, de cuius ratione est quod inhaereat. Ib. lect. 3 pr.

[2] Cavvinus, Tr. de Dialecticis Institutionibus, Disp. II, q. 3, § 2—3 (p. 21 sqq.).

[3] Palmieri, De Rom. Pontifice, Thes. VIII, p. 39 sqq.

[4] Hieronymus Savonarola, Compendium Logices, lib. I, nr. 45 (Compendium Totius Philosophiae, Venetiis 1542).

[5] Cf. Caietanus: Tr. I de comparatione autoritatis Papae et Concilii, c. 1 (Opusc. T. I, fol. 5): Et intendo pro solis viris doctis absque ulla passione rationabilia tantum dicere...

2. Die bestimmte Nachfolge auf dem Stuhl des heiligen Petrus als actio singularis ist aber zugleich der actus im Gegensatz zur Potenz und identisch mit demselben. Deshalb gehört sowohl jenes menschliche, wie jenes göttliche Element wesentlich zum Rechtsgrund der Nachfolge; daher kann das erstere, der Rechtswille des hl. Petrus, nicht bloß eine äußere Bedingung für das zweite, für den positiven Willen Gottes sein, sondern beide Elemente zusammen konstituieren erst den ganzen einheitlichen formellen Rechtsgrund des Apostolischen Stuhles, als ens morale artificiale. Dabei verhält sich aber das Element des ius humanum, insofern es — wie Bannez richtig bemerkte — das andere gleichsam näher determiniert, und zwar nur in bezug auf das Material, nämlich eine bestimmte Person und ihre örtliche Gegenwart, ähnlich wie sich die Materialursache gegenüber der von ihr aufgenommenen spezifizierenden Wesensform verhält. Denn das, was dem materialen Rechtsgrund erst seine spezifische Bestimmtheit verleiht, ist der positive Wille Christi, also das ius divinum, eine determinierte Person zum Nachfolger des hl. Petrus im Primate zu machen und das ist das formierende Element des positiven ius humanum. Durch die Vereinigung dieses formalen, aber göttlichen Rechtselementes mit dem materialen menschlichen wird aber das letztere über sich hinaus erhoben und nimmt in dieser Vereinigung einen Anteil am Charakter des göttlichen Elementes. Zu dieser Vereinigung und Teilnahme war es aber schon genügend disponiert; denn es ist vorher bewiesen worden, daß der entscheidende Willensakt des hl. Petrus dem göttlichen Willensbeschluß über die Fortdauer des Primates nicht bloß konform war, sondern auch selbst von Gott übernatürlich angeregt und der besonderen göttlichen Vorsehung werkzeuglich untergeordnet war. Durch diese wirksame Subalternation ist das menschliche Gesetz des hl. Petrus in die übernatürliche Ordnung erhoben und dazu vorher genügend dis-

poniert, um in sich die spezifische formale Kraft des göttlichen positiven Gesetzes aufzunehmen, mit ihm ein einheitliches Ganzes zu bilden, was eben der letzte, wahre und ganze einheitliche Rechtsgrund des Apostolischen Stuhles ist. Wir beurteilen und benennen aber logisch die Dinge und somit auch die Rechtseinrichtungen nach ihrem spezifischen Wesensgehalte, welcher immer ihr formales Element ist[1]. Deshalb muß auch der wahre Rechtsgrund des Apostolischen Stuhles nach dem, was ihn wesentlich dazu macht, also nach seinem formalen Grunde, benannt werden, durch den er allein den Apostolischen oder päpstlichen Stuhl, das heißt die apostolische oder päpstliche Autorität oder die Fülle der kirchlichen Jurisdiktionsgewalt wirklich konstituiert. Also ist dieser Rechtsgrund schlechthin das positive ius divinum.

[1] S. Thomas: S. Th. I q. 16 a. 1 c: Iudicium de re non sumitur secundum id quod inest ei per accidens, sed secundum id quod inest ei per se.

Dasselbe Resultat ergibt sich auch aus dem sachlichen Verhältnis des ius humanum zum ius divinum, wenn man die Absicht des göttlichen Gesetzgebers berücksichtigt. erselbe gebraucht nämlich in seiner Weltleitung das menschliche Gesetz als Instrument zur Durchführung des göttlichen und deshalb wirkt die Ausführung des positiv kirchlichen Gesetzes in unserem Falle in Kraft des höheren Gesetzgebers und macht hier das positive Rechtsinstitut zu einem solchen des ius divinum.

Der gegebene Beweis setzt die theologischen Wahrheiten über den Apostolischen Stuhl, welche oben angeführt sind, voraus und argumentiert daraus mit Anwendung metaphysischer Wahrheiten, also aus dem besonderen Locus theologicus der natürlichen Vernunft, den Cano[1] nachgewiesen hat und der eine sichere Quelle der Theologie ist, insofern die menschliche Vernunft unter Führung des kirchlichen Lehramtes richtig folgert[2]. Wenn wir dabei die philosophische[3] Lehre von Materie und Form verwenden, so folgen wir darin der von der Kirche anerkannten Philosophie und benützen auch noch einen anderen theologischen Locus, nämlich die Autorität der Philosophen und speziell des hl. Thomas. Alle diese Loci ergeben aber zusammen für die Konklusion volle theologische Gewißheit.

[1] Canus, De Locis Theologicis, lib. IX (p. 252). Cf. Gardeil, La notion du Lieu théologique, Kain-Paris 1908, p. 30, note 1. Sanseverino, Philosophia christiana, vol. III a. III—VI (p. 199—227). Seraphin. Capponi, In Sum. Theol. D. Thomae I. P. q. 1 a. 1.

[2] Cf. Pii IX. Syllabus nr. 13 (Denz. nr. 1713); Alloc. *Singulari quadam*, 9 dec. 1854 (D. nr. 1644—46). Gardeil, l. c. p. 47: La démonstration philosophique, sous la contrôle de la Foi, est un élement de la solution certaine.

[3] Canus, l. c. (p. 262b): facile etiam intelligitur, cum Philosophiae rationes a divina veritate sint sumptae atque petitae, qui illas reiiciunt, hos Dei veritati, qua illae subsistunt, refragari.

3. Ein weiteres, ebenso theologisch-metaphysisches Argument entnehmen wir von Caietan, der dasselbe als einziges aufstellte. Dasselbe ist mehrfach mißverstanden worden. Es ist aber wohl zu beachten, daß Caietan sich hier nur die Frage stellt, was der Grund dafür sei, daß der römische Bischof Nachfolger des hl. Petrus ist. Er behandelt also formal nur den Rechtsgrund der Nachfolge, während unser Argument rein dogmatisch direkt die Frage nach dem Rechtsgrund des Apostolischen Stuhles selbst betrachtet. Deshalb müssen Caietans Gründe innerhalb ihres Umfanges gewürdigt werden, der formell enger ist als unser Argument. Endlich behandelt Caietan zugleich die von uns ganz ausgeschiedene und für eine besondere Untersuchung reservierte Frage nach der Glaubensgewißheit jenes Rechtsgrundes und muß deshalb Beweisgründe heranziehen, die wir absichtlich hier ausgeschlossen haben. Weil aber der Grund für die Rechtsnachfolge auf dem römischen Stuhl zusammenhängt mit der Frage nach dem Grund des Apostolischen Stuhles, können wir Caietans Argument doch zur Beleuchtung des unserigen verwenden.

Caietan geht aus von der unzweifelhaften Tatsache, daß der erste Besitzer des ihm allein übertragenen einzigen Apostolischen Stuhles denselben vor seinem Tode nach Rom, wo es noch gar keinen bischöflichen Stuhl gab, rechtskräftig durch seinen Willensentschluß übertrug und insofern ein ius humanum schuf. Er sagt ferner, daß diese Aneignung der römischen Kirche an die Person des hl. Petrus als ihren Bischof durch den von der Vorsehung iure divino bestimmten Tod desselben auf diesem Stuhl in bezug auf die Rechtsnachfolge selbst von Gott tatsächlich konfirmiert wurde. Denn als allgemeiner Bischof für die ganze Kirche ist der hl. Petrus da, wo er diese universale Autorität appliziert auf den Ort oder auf die Gemeinde, die als solche

vorher noch nicht zum Bistum konstituiert war, vermöge seiner universalen Jurisdiktionsgewalt, die in ihrer Kraft jede mögliche partikulare einschließt, eo ipso der ordentliche Bischof dieses Ortes durch den Willensakt der dauernden Applikation auf diesen Ort: und dieser Willensakt schafft das rechtliche Domizil seines Stuhles. Daher ist die römische Kirche kein neues, vom universalen Episkopate in Wirklichkeit verschiedenes Bistum geworden, sondern sie ist jetzt das allgemeine oder päpstliche Episkopat, das hier örtlich existiert, weil sein Träger hier und nicht wo anders amtlich residiert. In der Person des hl. Petrus kann man demnach eine distinctio rationis zwischen dem Inhaber des Apostolischen Stuhles und dem Inhaber des bischöflichen Stuhles von Rom machen; aber dieser rein gedanklichen Unterscheidung entspricht keine reale Unterscheidung. Deshalb sagt Caietan mit Recht: „Cum autem dicimus Petrum et Romanum (scil. pontificem) et Pontificem Ecclesiae catholicae, non duos intelligas pontificatus; non enim sunt duo in actu, sed in potentia tantum, hoc est quia potuissent esse duo.“ Wenn nämlich der hl. Petrus in Antiochien geblieben oder seinen Apostolischen Stuhl anderwärts als in Rom aufgeschlagen hätte, dann hätte in Rom ein besonderes Bistum actu eingerichtet werden können. Daher ist der vom Apostolischen Stuhl real verschiedene römische Bischofsstuhl, da er niemals existiert hat, nur ein solcher der rein logischen Möglichkeit nach. In Wirklichkeit dagegen ist der Apostolische Stuhl durch die Applikation auf Rom tatsächlich absolut spezifisch und numerisch identisch mit dem römischen Bischofsstuhle. Diese Identität ist auch, wie oben gezeigt, eine Glaubenswahrheit. Caietan erklärt sie noch deutlicher, indem er hinzufügt: „Unde non se habent sicut duo episcopatus uniti; non erat siquidem in Romana ecclesia episcopatus ante Petrum, sed ipse Petrus Romanam ecclesiam evexit in pontificatum non alium quam suum, quem secum vehebat: itaque pontificatus Petri quem a Christo habuit relatum ad Ecclesiam catholicam retulit ipse Petrus ad Ecclesiam Romanam appropriando sibi illam.“

Wie sehr der Gedankengang des großen Kardinals sowohl von älteren Theologen wie von neueren Autoren mißverstanden wurde, zeigen die Worte Hollwecks [1], der mit Dominikus Soto Anstoß nimmt an der Berufung Caietans.

auf die Tradition von der Erscheinung Christi, die dem hl. Petrus zuteil wurde, als er dem Märtyrertode durch Verlassen Roms ausweichen wollte. Diese Tradition ist an sich historisch nicht unglaublich; sie ist schon durch den hl. Ambrosius als Tradition genügend bezeugt und außerdem durch die Monumente der römischen Kirche sowie durch die Überzeugung der Päpste selbst als uralte lokale Tradition bestätigt und bis jetzt durch keinen einzigen stichhältigen Gegenbeweis entkräftet. Somit hätte sich Caietan ihrer als eines Beweismittels schlechthin bedienen können. Allein das hat er *gar nicht* getan. Sondern er beruft sich für die Übertragung des Primates auf den römischen Stuhl durch den Willensakt des hl. Petrus nur auf die göttliche *Vorsehung*, die sich darin offenbarte, daß Petrus den Märtyrertod auf seinem römischen Sitze erlitt; denn dadurch ist nach dem vom kirchlichen Rechte — gemäß der von Christus gegebenen monarchisch-hierarchischen Verfassung der Kirche — bestätigten Naturrecht, die Rechtsnachfolge auf den Stuhl von Rom gesichert. Dieses *Rechtsfaktum* wird durch jene Erscheinung des Herrn nach Caietans Auffassung von jener Tradition historisch bestätigt, außerdem aber — und das ist der Schwerpunkt seiner Argumentation — auch *kanonisch* bekräftigt, weil jene Tradition durch päpstliche Dekretalen ein Bestandteil des kirchlichen Rechtes geworden ist und damit den Glauben der Päpste und der Kirche an die gottgewollte Übertragung des Primates auf den römischen Stuhl bezeugt, formal aber die *gottgewollte Rechtsnachfolge* des hl. Petrus auf dem Stuhle von Rom, was Caietan allein formal beweisen wollte. Von einer Schwäche seiner subtilen Argumente wie Dominikus Soto meint, oder von einer „übermäßig subtilen Ausführung“, wie Hollweck sagt, ist wirklich in Caietans klarem und scharfsinnigem Gedankengange nichts zu finden.

[1] Hollweck: Der Apostol. Stuhl und Rom, p. 60 f.

In *logischer* Form lautet daher das Argument Caietans so: „Der Apostolische Stuhl des hl. Petrus ist iure divino identisch mit dem Bischofsstuhle des hl. Petrus. Die Rechtsnachfolge auf dem Apostolischen Stuhl des hl. Petrus ist daher iure divino die Rechtsnachfolge auf seinem bischöflichen Stuhl. Die Rechtsnachfolge auf dem Bischofsstuhl

des hl. Petrus ist aber iure divino die Rechtsnachfolge auf dem römischen Stuhl des hl. Petrus. Also ist die Rechtsnachfolge auf dem Apostolischen Stuhle des hl. Petrus iure divino die Rechtsnachfolge auf dem römischen Bischofsstuhle des hl. Petrus."

Es drängt sich jedoch von selbst die Frage auf, warum Caietan seine Argumentation gerade auf die Rechtsnachfolge gerichtet hat. Die Antwort ist leicht zu finden, wenn man den Zweck und die Umstände seiner Schrift berücksichtigt. Dieselbe ist vom 17. Februar 1521 datiert. Sowohl aus der vorausgeschickten Widmung an Leo X. wie aus dem Eingang des ersten Kapitels geht klar hervor, daß der Verfasser die Angriffe auf den päpstlichen Primat über die ganze Kirche, die Luther und seine ersten Anhänger durch eine neue Erklärung der Stellen der Hl. Schrift gemacht hatten, widerlegen wollte. Diese Angriffe gingen darauf hinaus, die dem Papste schuldige Obedienz zu leugnen. Deshalb mußte Caietan, nachdem er den Primat des hl. Petrus aus der Hl. Schrift vindiziert hatte, auch die Rechtsfrage beleuchten und deshalb behandelte er den Rechtsgrund des Apostolischen Stuhles von Rom vornehmlich unter diesem juridischen Gesichtspunkt der Rechtsnachfolge im 13. Kapitel mit der Überschrift oder These: „Romanum Pontificem succedere Petro in pontificatu totius ecclesiae." Sein Traktat ist daher eine Widerlegung der von Luther aufgestellten Thesen über den Primat, die Leo X. kurz vorher in der Bulle Exurge Domine vom 15. Juni 1520 als Irrtümer verurteilt hatte. Es ist sogar höchst wahrscheinlich, daß Caietan bei Abfassung dieser Bulle konsultiert worden war.

Sein 13 Kapitel richtet sich daher direkt gegen den 26. Irrtum Luthers, welcher lautet: „Romanus Pontifex, Petri successor, non est vicarius super omnes totius mundi ecclesias ab ipso Christo in beato Petro institutus[1]." Ihr kontradiktorischer Gegensatz heißt: „Romanus Pontifex, Petri successor, est vicarius super omnes totius mundi ecclesias ab ipso Christo in beato Petro institutus." Setzt man die gleichwertigen kirchlichen termini für die Worte Luthers ein, so erhält man die These Caietans als die kontradiktorische der von Luther aufgestellten und vom Papst verworfenen These. Denn die Bezeichnung Luthers „Petri successor, vicarius super omnes totius mundi ecclesias, ab ipso

Christo in beato Petro institutus" ist inhaltlich äquivalent dem terminus Caietans „succedens Petro in pontificatu totius ecclesiae." Der Ausdruck Luthers, womit er das Subjekt seiner These bezeichnet, „Romanus Pontifex, successor Petri", kann nur dahin exponiert werden: „Romanus Pontifex, qui est successor Petri in Romano pontificatu"; denn das Prädikat des Satzes bedeutet „successor Petri in pontificatu totius Ecclesiae". Demnach unterscheidet Luther die Nachfolge auf dem römischen Bischofsstuhl des heiligen Petrus von der Nachfolge auf dem Stuhle des hl. Petrus über die ganze Kirche. Somit behauptet Luther: Romanus Pontifex est successor Petri in Romano Pontificatu und gibt damit die tatsächliche Gründung des römischen Bischofsstuhles durch den hl. Petrus sowie auch die tatsächliche Rechtsnachfolge auf dem *römischen* Stuhle zu. Dagegen leugnet er, daß der Rechtsnachfolger auf dem römischen Stuhl des hl. Petrus der von Christus über die ganze Kirche eingesetzte Stellvertreter sei, leugnet also, daß der römische Bischof der Nachfolger des hl. Petrus *im Primate* sei, und daß er als solcher von Christus und demgemäß ex iure divino eingesetzt sei. *Luthers* These drückt also inhaltlich die Behauptung aus: Romanus Pontifex non succedit Petro in pontificatu totius ecclesiae. Und diesem Satze stellt *Caietan* die kontradiktorische These gegenüber: Romanus Pontifex succedit Petro in pontificatu totius Ecclesiae. Luthers These enthielt zugleich die Leugnung des *ius divinum* für die Nachfolge im Primat. Diese Leugnung ist aber als Irrtum verworfen, also ist das kontradiktorische Gegenteil wahr: „Die Nachfolge im Primate ist iuris divini." Caietan hat aber bewiesen, daß die römische Nachfolge die einzige Nachfolge im Primate ist: also ist auch die römische Nachfolge iuris divini. Nun ist aber die römische Nachfolge als Rechtsinstitut ursächlich nichts anderes als die Verbindung des Apostolischen Stuhles mit dem römischen Bischofsstuhle; also ist auch der Rechtsgrund für diese Verbindung *simpliciter ius divinum*.

[1] Denz. nr. 164.

Das ist der klare Sinn der Argumentation, die Caietan ausgeführt hat. Diese Argumentation ist in ihrer logischen Abfolge richtig und ihre Bestandteile sind von ihm theologisch bewiesen, also hat auch die daraus gefundene

theologische Konklusion objektive theologische Gewißheit.

Caietan hat sich bei seiner Argumentation zunächst die Widerlegung der These Luthers vorgenommen und diesen Zweck erreicht. Als treuer Schüler des Aquinaten verfährt er ähnlich wie sein Meister, der bei der Weite seines genialen Blickes universelle Prinzipien für seine Einzelfolgerung gebraucht, die weiter reichen, als diese nächste Folgerung. Und so enthält auch jene Argumentation Caietans noch weitere, sichere Konsequenzen, die wir später zu betrachten haben.

Bei dieser Gelegenheit noch eine Bemerkung über den Hauptgegner Caietans. Alfons Mendoza[1] zitiert Caietan unter denen, „qui licet non tam aperte in hanc declinant sententiam (die Untrennbarkeit ex iure divino), quamquam ob ingenitam styli obscuritatem vix satis se explicat!“ Sein Mißverständnis der Argumentation Caietans ist aber ein deutliches Zeichen für die oberflächliche und mangelhafte Begründung seiner eigenen Argumentation, die sehr von der objektiven Darstellung abweicht, die er sonst von den Argumenten seiner Gegner gibt. Seine eigene Argumentation ist logisch und methodisch fehlerhaft. Schwierigkeiten, die er lösen soll, verspricht er später zu lösen, indem er aber den Leser hin und her verweist, ist er doch nicht imstande, sie glatt zu lösen. Er verdient daher keineswegs das Lob, das ihm von Hollweck gespendet wurde, sondern vielmehr entschiedenen Tadel. Auch spricht er nicht offen und klar. Er behandelt übrigens unsere Frage nur einseitig in bezug auf die Möglichkeit der Übertragung des Primates auf einen anderen Bischofsstuhl. Während er diese Möglichkeit zu beweisen versucht, protestiert er jedoch wiederholt, daß er sie eigentlich für schädlich halte, und hofft, daß sie wohl niemals verwirklicht werde. Auch muß er sich der Kühnheit und temeritas seiner Ansicht bewußt gewesen sein, da er wieder und wieder seine Unterwerfung unter das Urteil des römischen Stuhles beteuert, um sich vor einer Zensurierung zu schützen. Auffallend ist seine Exemplifizierung der möglichen Übertragung auf spanische Bischofsstühle, besonders aber der ganz unnötige und unsachliche Exkurs über den Namen der Stadt Rom, den er mit Valentia zu identifizieren sucht. Ebenso die Deutung prophetischer Stellen des Alten Testa-

mentes auf Rom, womit er sich den Weg bahnt, die mögliche Übertragung des Primates vom alten Rom auf das neue, nämlich auf das spanische Valentia zu begründen! Es dürfte daher die Vermutung ausgesprochen werden, daß Mendozas Schrift nur eine politische Flugschrift war, um eine mögliche Verlegung des Apostolischen Stuhles nach Spanien vorzubereiten, die bei der damaligen Lage des Apostolischen Stuhles, der den Angriffen der protestantischen Fürsten und der unsicheren Politik des Deutschen Kaisers ausgesetzt schien, ein zweites Avignon hätte werden können. Dadurch würde aber die spanische Politik — namentlich Frankreich gegenüber — eine mächtige Stärkung erfahren haben.

[1] Alphonsus Mendoza: An Papatus esse extra Romam possit (Bei Roccaberti, Bibl. M. P., T. III, p. 1 sqq.)

4. Um einem möglichen Einwand zuvorzukommen, ist schließlich noch zu erwägen, daß das Objekt dieser ersten Hauptfrage den geforderten Eigenschaften des ius divinum vollkommen entspricht. Das göttliche Recht betrifft immer den Glauben. Denn, wie der hl. Thomas erklärt, bezweckt das göttliche Recht in erster Linie den cultus Dei, dessen Ausübung Sache der übernatürlichen theologischen Tugend des Glaubens ist. Das formelle Objekt dieser Tugend ist aber Gott selbst. Die Fixierung des Apostolischen Stuhles ist nun das passende Mittel zur Erhaltung der kirchlichen Einheit, die sich zuerst und hauptsächlich in der Einheit des Glaubens offenbart. Dazu ist aber das unfehlbare Lehramt der Kirche notwendig, welches in dem leicht und sichtbar erkennbaren Nachfolger des hl. Petrus sichtbar verkörpert ist. Daher betrifft der Rechtsgrund des Apostolischen Stuhles offenbar das Glaubensgebiet und gehört deshalb zum ius divinum.

5. Aus dem geführten Beweis, der aus dogmatischen Wahrheiten und evidenten Tatsachen zusammengesetzt ist, geht daher das ius divinum des Rechtsgrundes als theologische Konklusion mit voller Gewißheit hervor. Dieselbe ist auch durch die Autorität Leos XIII. garantiert, welcher die Wahl der Stadt Rom direkt auf Christus selbst zurückführt, indem er sagt: „Unam enim ex omnibus Romanam Urbem ad munera excelsiora atque altiora humanis delegit sibique sacravit Servator humani gene-

ris Christus. Hic domicilium imperii sui diuturna atque arcana praeparatione constituit[1]." Endlich bezeugen auch das vierte Laterankonzil[2] und das zweite Konzil von Lyon[3] das ius divinum der Verbindung des Apostolischen Stuhles mit der römischen Kirche. Zu den Beweisgründen muß aber noch die Tradition als besonderer locus theologicus gezählt werden, der unstreitig theologische Gewißheit bewirkt. Wir haben schon mehrfach auf diese Tradition[4] verwiesen und werden sie noch ausführlich untersuchen, wenn wir die zweite Hauptfrage nach der Art der Gewißheit unseres Resultates behandeln. Ebenso werden wir dann die Ansichten der Theologen besprechen, welche in ihrer überwiegenden Mehrheit mindestens die theologische Gewißheit des ius divinum bezeugen. Wenn wir jetzt davon absehen, so geschieht es nur, um die sonst bei der zweiten Frage unvermeidlichen Wiederholungen zu vermeiden.

[1] Leo XIII., Encycl. *Properante ad exitum*, 11 maii 1899 (Rundschreiben, 5. Sammlung, p. 158).
[2] Denz. nr. 436.
[3] Denz. nr. 466.
[4] Anton Straub: De Ecclesia Christi, Thes. XVI, p. 442 sqq.

(Fortsetzung folgt.)

---

# DIE FIDES EXPLICITA UND IMPLICITA

## Die scholastische Lehre über fides explicita und implicita als Grundlage der Dogmengeschichte

Von P. Reginald M. Schultes, O. P.

Die scholastisch-dogmatische Lehre von der fides implicita bildet besonders seit der Zeit der Reformation ein wichtiges Kapitel. Die Protestanten richten dagegen bis auf unsere Tage heftige Angriffe[1]. In der Dogmatik und Apologetik wie Moraltheologie beschäftigen sich damit eine nicht geringe Anzahl schwerwiegender Fragen. In unserer Zeit hat diese Lehre neue Bedeutung gewonnen infolge ihrer Beziehung zur Dogmengeschichte. Die dogmatische

[1] Ritschl, Fides implicita 1890; A. Harnack, DG, III[4], 80; I 10 etc.

Lehre von der fides explicita und implicita ist nämlich auch die dogmatische Grundlage der Dogmengeschichte, der dogmatische Erklärungsgrund der Dogmenentwicklung. Hier liegt unseres Erachtens der Berührungspunkt von Dogmatik und Dogmengeschichte[1].

Die Dogmengeschichte untersucht das historische Werden der Dogmen. Dieses besteht in der allmählichen Vorlage (propositio) und Erfassung der Offenbarung. Die Erklärung der Grundlagen des dogmengeschichtlichen Vorganges muß also von der Untersuchung über die Art und Weise der uns gegebenen Offenbarung ausgehen, da die konkrete und historische Form der Offenbarung Ausgangspunkt der dogmengeschichtlichen Entwicklung ist. Tixeront stellt daher mit Recht als die Hauptfrage des Dogmengeschichte auf: „Wie gelangte man vom Evangelium und vom hl. Paulus ... zu den Formeln des Nizaenums oder zu dem Glaubensbekenntnis Pius IV.[2]?" Es soll der Weg bestimmt werden, der zwischen jener Form liegt, in welcher gewisse Wahrheiten uns zuerst mitgeteilt wurden, und der Form, in der sie definiert wurden. Hier begegnet die Dogmengeschichte der Dogmatik. Diese untersucht nämlich, wie bestimmte, als Dogmen definierte Lehren in den ursprünglichen Quellen der Offenbarung enthalten sind. Die Scholastik hat diese Frage auf das eingehendste behandelt, und zwar grundlegend bereits die Hochscholastik des 13. Jahrhunderts, dann aber besonders die nachtridentinische Scholastik, zumal im Kampfe mit dem Jansenismus. Diesem Umstande verdanken wir es, daß für unsere Frage eine ziemlich entwickelte theologische Lehre vorliegt, die nur noch der Anwendung auf die Dogmengeschichte harrt. Wir müssen dabei nur das eine bedauern, daß die dogmatische Theologie es in der Terminologie nicht zu so großer Einheit und Klarheit gebracht hat wie in der Lehre selbst. Ausgehend von der Unterscheidung der formellen und virtuellen, expliziten und impliziten Offenbarung, werden wir deren verschiedenartige Erkenntnis untersuchen, zugleich mit der Entwicklung dieser Erkenntnis von der fides implicita bis zur explicita.

---

[1] Die folgende Abhandlung bietet einen Abschnitt aus einer, so Gott will, bald erscheinenden größeren Untersuchung.

[2] Dogmengeschichte, übertr. von Ziesché, I, 3.

## Formelle und virtuelle, explizite und implizite Offenbarung

Die Offenbarung wird eingeteilt in eine formelle (unmittelbare) und virtuelle (mittelbare), die formelle weiterhin in explizite (ausdrückliche) und implizite (einschließliche), je nach der Art und Weise nämlich, wie eine bestimmte Lehre in der Offenbarung enthalten ist. Eine Lehre wird als formell oder unmittelbar (formaliter) geoffenbart bezeichnet, wenn sie an sich in der Offenbarung ausgesprochen ist; als virtuell oder mittelbar geoffenbart, wenn nur ein Prinzip oder eine Tatsache geoffenbart ist, in denen jene Lehre wurzelhaft enthalten ist, aus denen sie abgeleitet werden kann. Formell oder unmittelbar kann eine Wahrheit wieder in doppelter Weise geoffenbart sein: explicite = ausdrücklich oder implizite = einschließlich. Eine Wahrheit, eine Lehre wird explizite, ausdrücklich geoffenbart genannt, wenn die in der Offenbarung oder Offenbarungsquelle verwendeten Termini oder Ausdrücke, der Wortlaut selbst, kraft der eigenen Bedeutung und Bezeichnung jene Wahrheit aussprechen; implicite oder einschließlich, wenn der Offenbarungswortlaut sie nicht mit dem eigentlichen Namen und Ausdrucke nennt, sondern nur mit einem äquivalenten oder äquipollenten [1] Terminus oder Ausdruck ausspricht, d. h. mit Ausdrücken, die der eigentlichen Aussprache gleichwertig sind oder gleichkommen. Voraussetzung ist dabei jedoch immer, daß die in Frage stehende Lehre irgendwie durch den Wortlaut der Offenbarungsquelle zum Ausdrucke kommt.

So sprechen wir auch im gewöhnlichen Leben eine Behauptung bald formell und ausdrücklich aus, indem wir dafür den eigentlichen, besonderen Ausdruck gebrauchen, oder formell einschließlich (implicite), indem wir einen dem eigentlichen Ausdrucke gleichwertigen benützen, oder virtuell, indem wir eine Behauptung aufstellen, aus der die andere folgt. So ist z. B. formell ausdrücklich in der Hl. Schrift enthalten, daß Christus aus dem Geschlechte Davids sei (Mt. 1). In der formell und ausdrücklich geoffenbarten Lehre,

---

[1] Die Äquipollenz wird definiert als: eadem vis idemque sensus duarum propositionum, ex aequivalentia signorum proveniens. Zigliara, Summa phil, Dial. l. II c. 4 a. 3. Sie ist daher nicht mit der Tautologie zu verwechseln.

daß Gott Mensch geworden sei, ist formell einschließlich geoffenbart, daß Gott ein körperliches Lebewesen geworden sei, denn die Ausdrücke „Mensch“ und „körperliches Lebewesen“ sind gleichwertig und gleichbedeutend. Dagegen läßt sich die Behauptung, der Gottmensch besitze einen intellectus agens, nur durch Ableitung aus der formell geoffenbarten Menschwerdung Gottes gewinnen, muß also als virtuell geoffenbart bezeichnet werden.

Diese genaue Unterscheidung der Offenbarung in eine virtuelle und formelle und der letzteren in die explizite und implizite verdanken besonders wir der nachtridentinischen Scholastik. Die frühere Scholastik begnügt sich durchwegs mit der Unterscheidung einer expliziten und impliziten Offenbarung und begreift unter der letzteren sowohl die eigentlich implizite als auch die virtuelle Offenbarung[1]. Wir werden bei der Unterscheidung der fides explicita und implicita darauf zurückkommen. Die späteren Theologen unterscheiden vor allem zwischen der formellen und virtuellen Offenbarung. So nennt Suarez (de fide, d. 3 sect. 11 nr. 1) formell geoffenbart = „id quod formaliter dicit Deus“, virtuell geoffenbart, was „licet in se non dicatur, includitur in se dicta“. Billuart schreibt: „Nota dupliciter aliquid dici revelatum: 1° formaliter et immediate, ut Deum esse trinum etc. 2° virtualiter et mediate quatenus continetur in aliquo formaliter et immediate revelato, vel ut effectus in causa vel ut proprietas in essentia vel aliter; ex quo per discursum vi luminis naturalis deducitur“ (Summa, diss. prooem. a. 5 dico 2°). So auch die modernen Dogmatiker, wie z. B. Scheeben[2], und Apologeten, z. B. Groot[3], und Moralisten, z. B. Prümmer[4].

Weniger klar ist anfänglich die Unterscheidung der formellen Offenbarung in die explizite und implizite. Suarez führt für die revelatio implicita den Terminus revelatio confusa ein, unterscheidet diese aber scharf von der virtuellen.

Er schreibt: „Adverto aliud esse revelationem esse tantum virtualem, aliud vero esse (ut sic dicam) confusam; potest enim revelatio esse formalis et non esse per cogni-

[1] Cf. S. Thomas, II. II q. 2 a. 5; de Verit. q. 14 a. 11.
[2] Handbuch d. kath. Dogmatik, I, 29.
[3] Summa Apologetica de Ecclesia[3], p. 302.
[4] Manuale theologiae moralis 1915, I 305.

tionem distinctam omnium quae in ea formaliter continentur, quod contingit dupliciter, primo quando fit generalis revelatio distributiva, ut sacramenta conferunt gratiam non ponentibus obicem vel: in omni hostia rite consecrata adest Christus: in illa enim universali omnes singulares formaliter continentur quamvis confuse. Alio modo contingit hoc in definitione et in partibus eius, respectu definiti, nam cognitio definiti confusa est respectu definitionis et nihilominus omnes partes definitionis in definito formaliter continentur, et ita cum revelatur nobis Christum esse hominem, satis formaliter revelatur esse animal rationale vel habere corpus licet hoc non explicite dicatur. Revelatio autem virtualis est respectu proprietatis quae nullo modo continetur formaliter in se dicta, sed tantum in radice" (de fide, disp. 3 sect. 11 nr. 51 ed. Paris. 1858, XII, 96 s.). Damit ist unter dem Namen der revelatio confusa die Unterscheidung der formellen Offenbarung in eine explizite und implizite gegeben. Ch. Pesch definiert darum in Anschluß an Suarez die einschließliche Offenbarung folgendermaßen: „Id est formaliter implicite revelatum quod, licet verbis revelationis non signanter exprimatur, tamen est non solum in se, sed etiam relate ad nostram cognitionem formaliter idem cum revelato seu in eo formaliter continetur" (Praelectiones dogmaticae, VIII[3], 121, de fide tr. II s. 2 Prop. XV p. II). Vorzüglich erklärt Montagne, De censuris seu notis theologicis in Migne, Theol. cursus completus, I, 1111 ff. in offenbarem Anschluß an Suarez, wie eine Lehre in einer anderen implizite enthalten, bzw. geoffenbart sein könne. Von dem Axiom ausgehend, daß nur eine formell geoffenbarte Lehre Glaubenssatz sein könne, sagt er: „Propositio est de fide, quando est revelata aut expressis et conceptis (explicite) aut synonymis terminis aut saltem aequivalentibus quoad sensum" (implicite) (I 1443). Noch deutlicher unterscheidet er drei Arten der Offenbarung: „1° Alia est revelatio formalis, immediata, clara, distincta et explicita, per quam nimirum res clare et distincte in se ipsa immediate revelata est. 2° Alia est revelatio formalis et immediata, sed confusa, obscura et quasi implicita, per quam etsi quidpiam clare et distincte in seipso immediate revelatum non sit, tamen immediate est revelatum obscure et confuse . . . 3° Alia est revelatio virtualis, mediate et vere implicita qua res nec clare nec obscure revelata est immediate sed mediate dun-

taxat et in radice“ (I, 1131 s.). In diese Darstellung spielt offenbar die kartesianische Terminologie hinein (clare, distincte — confuse, obscure), auch fehlt in der Terminologie noch die scharfe Trennung von implicite und virtualiter — darum die Unterscheidung von *quasi* implicite und *vere* implicite —, in der Sache ist jedoch bereits volle Klarheit gewonnen. Der Verfasser erklärt sogar noch schärfer den Unterschied von implicite und virtualiter. 1. Eine Lehre kann in einer anderen enthalten sein, führt er aus[1], indem die Gegenstände der beiden Lehren an sich identisch sind, wie z. B. Gottes Verstand und Wille. Diese sachliche Identität genügt aber nicht dazu, daß man sagen könnte, eine Lehre sei in einer anderen implizite enthalten. 2. Eine Lehre ist in einer anderen formell enthalten, wenn die darin ausgesprochenen Konzepte, Begriffe, Behauptungen objektiv identisch sind, mögen auch die zur Bezeichnung verwendeten Ausdrücke und Formulierungen verschieden sein. Dabei komme es nicht darauf an, ob die eine Lehre denselben Gedanken klarer und deutlicher, die andere dunkler und unbestimmter ausspreche; ja auch, ob die eine Lehre den ganzen Gedanken, die andere nur einen Teil desselben zum Ausdrucke bringe. Dies ist der Fall bei der impliziten Offenbarung, wo ein und derselbe Gedanke wie in der expliziten Offenbarung ausgesprochen wird, aber mit anderen Ausdrücken. Derart ist das Verhältnis von allgemeinen und partikulären Sätzen, von Definiertem und Definition usw. Endlich kann 3. eine Lehre in einer anderen virtuell enthalten sein, wenn die beiden Lehren nicht denselben objektiven Gedanken aussprechen, sondern formell verschiedene Gedanken, doch so, daß infolge der sachlichen Äquivalenz ein Gedanke aus dem anderen abgeleitet werden kann.

Damit glauben wir den Unterschied von formeller und virtueller, expliziter und impliziter Offenbarung genügend klargelegt zu haben. Zu bemerken wäre nur noch, daß diese Unterscheidung nur die Art der Offenbarung betrifft, nicht aber die Offenbarungslehre selbst, zumal nicht, soweit sie von seiten Gottes betrachtet wird, denn Gott kann Verschiedenes in ein Wort zusammenfassen und er erkennt, was er mit verschiedenen Worten offenbart

[1] l. c. I, 1133 ss.

und wir durch verschiedene Konzepte erfassen, immer sub uno.

Wenn wir so als Resultat der theologischen Entwicklung die klare Scheidung von expliziter, impliziter und virtueller Offenbarung konstatieren und dieselbe darum auch in der Terminologie festhalten, so müssen wir anderseits doch einen Fehler oder besser gesagt eine Unklarheit feststellen, die für die dogmengeschichtliche Betrachtung verhängnisvoll sein könnte. Es ist die unter dem Einfluß der Descartesschen Terminologie vollzogene Gleichsetzung von revelatio clara-distincta mit revelatio explicita, resp. von revelatio obscura-confusa mit implicita[1]. Zu diesem Zwecke wollen wir zeigen, wie alle drei Arten der Offenbarung einer Lehre wiederum in verschiedener Weise gegeben sein können.

## Verschiedene Weisen der dreifachen Art der Offenbarung

Jede der drei generellen Arten der Offenbarung einer Lehre hat wiederum verschiedene Weisen und Fälle der Verwirklichung. So kann eine Lehre auf verschiedene Weise formell und explizite ausgesprochen sein. Vor allem kann der dazu verwendete Ausdruck ein der gewöhnlichen Sprache entnommener oder aber ein technischer, wissenschaftlicher Ausdruck sein. So ist z. B. im Satze: „Das Wort ist Fleisch geworden“ das „Fleisch geworden“ der gewöhnlichen Sprache entnommen, während der Ausdruck „Wort“ ein technischer, wissenschaftlicher ist. Sodann — und da zeigt sich das

[1] Selbst Scheeben, Dogm. I 29 schreibt zwar: „Zu ... den unmittelbar und formell offenbarten Wahrheiten gehören nicht bloß diejenigen, welche ausdrücklich (explicite) und ganz (!) klar (distincte) in der Offenbarung ausgesprochen sind, sondern auch diejenigen, welche einschließlich (implicite) oder irgendwie verhüllt (in confuso) ausgesprochen sind, so daß sie nicht ohne alles Nachdenken (!) ermittelt werden.“ Allein auch der sensus explicitus wird meistens „nicht ohne alles Nachdenken“ ermittelt.

Gregor von Valentia, Comment. theol. in II. II disp. 1 q. 2 punct. 3 beruft sich zwar auf Greg. M. und Augustinus. Allein Gregor sagt an der angezogenen Stelle nur, daß „laborantibus praedicatoribus fidelium quotidie numerus augetur“ Moral. 2, 25. Auch Augustin sagt Contra Faustum 13, 14 nur, daß im Alten Bunde viele später geoffenbarte Geheimnisse „adhuc operta et abscondita“ waren.

Irrige der kartesianischen Terminologie — kann eine Lehre formell und explizite klar und bestimmt, aber auch unbestimmter und undeutlicher ausgesprochen werden. Wenn z. B. Petrus das eine Mal das Fundament der Kirche, das andere Mal der Hirt der Herde genannt wird, so liegt in beiden Fällen eine formelle und explizite Offenbarung vor, obwohl der Ausdruck „Hirte" für uns klarer und deutlicher ist als der des „Fundamentes". Überhaupt besagt jeder Offenbarungstext etwas explizite, besagt aber nicht immer clare et distincte, ebensowenig als in der profanen Sprache. Ferner kann eine Lehre auch durch einen bildlichen Ausdruck unmittelbar und eigentlich (formell-explizite) bezeichnet werden, wenn nämlich der Sinn des bildlichen Ausdruckes ohne weiteres feststeht. Bei der bildlichen Rede weise ist ja der unmittelbar intendierte Sinn nicht das Bild, sondern der durch dasselbe veranschaulichte Gedanke[1].

Wenn der göttliche Heiland sich den Weinstock und die Jünger die Reben nennt, so besagt dieses Bild unmittelbar und ausdrücklich sein kausales Verhältnis zu unserem Gnadenleben. Die Bildlichkeit einer Redeweise hindert also nicht, daß durch dieselbe eine Lehre unmittelbar und ausdrücklich ausgesprochen werde — sonst wäre schließlich keine Heilslehre in der Hl. Schrift formell und explizite enthalten. Muß also festgehalten werden, daß auch ein Bild eine formelle = explizite Offenbarung darstellen kann, so wird doch niemand bestreiten, daß Bilder einen Gedanken oft weniger deutlich und klar darstellen. Nicht daß ein Gedanke, eine Lehre klar und deutlich ausgesprochen ist, bildet also das Wesen der expliziten Offenbarung, sondern daß er an sich, durch den eigentlichen Wortlaut ausgesprochen ist. Die klare und deutliche Aussprache ist nur die vollkommenste Form der expliziten Offenbarung.

Daß eine Lehre explizite oder implizite geoffenbart ist, besagt eben ein Verhältnis. Dieses tritt aber erst ein, wenn wir zwei Aussagen miteinander oder mit einer dritten vergleichen. So kann ich sagen, die Lehre, daß Petrus der Hirt der Kirche sei, sei implizite in seiner Benennung als Fundament der Kirche eingeschlossen. Das

[1] Non enim, sagt der hl. Thomas, cum Sacra Scriptura nominat Dei brachium, est litteralis sensus, quod in Deo sit membrum huiusmodi corporale, sed id quod per hoc membrum significatur sc. virtus operativa. I q. 1 a. 10 cf. in ep. ad Gal. c. 4 l. 7.

gleiche gilt aber auch umgekehrt. Wenn ich dann weiter die Vatikanische Definition des Primates Petri mit den Worten vom Felsen und Hirten vergleiche, so muß ich ebenso sagen, daß die Vatikanische Definition implizite in den beiden Bibelworten enthalten sei, weil die drei Bestimmungen eine objektiv äquivalente Behauptung bedeuten. Wenn man so vom definierten und formulierten Dogma ausgeht, d. h. von der Form, in der die Offenbarungslehren in der Kirche vorgelegt werden, so kann man allerdings ein Doppeltes zugeben, einmal, daß die meisten Dogmen, wie sie vorliegen, in der Hl. Schrift nur implizite enthalten seien, d. h. nur in synonymen und äquivalenten Formen; dann aber auch, daß die dogmatischen Formeln den Offenbarungsgedanken für gewöhnlich klarer und bestimmter ausdrücken als die Offenbarungsquellen. Das ist jedoch ein den Dogmen eigentümlicher Vorzug, nicht aber der wesentliche Unterschied von expliziter und impliziter Offenbarung. Es kann im Gegenteil ein Gedanke vorerst mit einem weniger klaren Ausdruck explizite geoffenbart sein; dieser explizite Sinn kann dann anderswo durch einen viel genaueren, aber nur äquivalenten Ausdruck wiedergegeben werden, so daß wir das Verhältnis haben: explicite : implicite = confuse : clare. Man muß sich nur konsequent vergegenwärtigen, daß explicite und implicite ein Verhältnis der beiden Texte untereinander oder zu einer dritten Form besagt. Die Bedeutung dieser Feststellung wird sich uns weiter unten zeigen.

Läßt so schon die explizite Offenbarung verschiedene Weisen und Grade zu, so noch mehr die implizite. Die verschiedenen Möglichkeiten sind hier sehr zahlreich, soweit nämlich ein in einer bestimmten Form ausgesprochener Gedanke in anderen synonymen und äquivalenten, gleichbedeutenden und gleichwertigen Formen ausgedrückt werden kann. In welch mannigfaltigen Formen kann ein und derselbe Gedanke im gewöhnlichen Leben zum Ausdruck, zur Darstellung gebracht werden! Wie verschiedenartig wird denn auch in der Hl. Schrift ein und derselbe Gedanke wiedergegeben! Und zwar so, daß jedesmal wirklich der gleiche Gedanke, die gleiche Lehre ausgesprochen wird! Ganz allgemein gesprochen, wird beinahe jeder Schrifttext so außer dem, was er explizite sagt, auch etwas an einer anderen Stelle Gesagtes, implizite wiedergeben.

Eine gute Zusammenstellung der generellen Möglichkeiten bietet Ch. Pesch (a. a. O., de fide, prop. XV nr. 268). Nach allgemeiner Übereinstimmung der Theologen, schreibt er, gilt als implizite geoffenbart: 1. die Definition, wenn die definierte Sache geoffenbart ist, weil eben die Nennung der Sache und deren Definition gleichwertig sind; 2. die Teile bei Nennung des Ganzen; 3. die in einem allgemeinen Satze enthaltenen Partikularsätze; 4. Bejahung resp. Verneinung des kontradiktorischen oder unmittelbar konträren Gegensatzes einer Behauptung; 5. korrelative Begriffe und Behauptungen, wie: Johannes ist der Sohn des Zebedäus und: Zebedäus ist der Vater des Johannes; 6. die Folgerung aus zwei geoffenbarten Lehren (insofern nämlich die Folgerung sich als Partikulärsatz eines geoffenbarten allgemeinen Satzes erweist).

In bezug auf den sensus implicitus mag hier auch vor zwei Extremen gewarnt sein. Erstens begreift derselbe nicht alles, was Gott von der geoffenbarten Sache weiß; ebensowenig kann als implizite geoffenbart gelten, was in den Wortlaut hineingelegt werden könnte oder mit demselben übereinstimmt[1]. Das hieße die eigenen Gedanken der Offenbarung unterstellen. Anderseits ist an die Lehre der Theologen zu erinnern, daß die Ausdrücke, Wendungen und Bilder, deren sich die Offenbarung zur Schilderung der göttlichen Geheimnisse bedient, nicht als Hyperbeln zu betrachten sind, sondern vielmehr als unvollkommener Ausdruck dessen, was in Wirklichkeit ist und was die Offenbarung sagen will, so daß der rein sprachliche Sinn hinter dem intendierten zurückbleibt[2].

Daß eine Lehre in verschiedener Weise virtuell in einer anderen enthalten sein kann, leuchtet ohne weiteres ein. So ist die Folgerung im Prinzip, die notwendige Eigenschaft in der Wesenheit, die Ursache in der Wirkung oder umgekehrt enthalten, derart nämlich, daß man das virtuell Enthaltene durch Ableitung (illative) erkennen, d. h. einen neuen, in der formellen Offenbarung nicht ausgesprochenen Begriff, eine neue, formell verschiedene Erkenntnis gewinnen kann.

---

[1] Vgl. Vacant, Études théol. sur le Concil du Vatican, t. II, p. 293.

[2] Billuart, Summa, de gratia, diss. 4 a. 3 ed. Par. 1895, III 371.

Aus der eben entwickelten Verschiedenheit der Offenbarungsweise einer bestimmten Lehre ergibt sich als wichtige Folgerung, daß die verschiedenartig geoffenbarten Lehren von uns auch auf verschiedene Art und Weise erkannt werden. Weil wir nämlich die Offenbarungslehren aus den Offenbarungsquellen erkennen, wird sich die Art unserer Erkenntnis derselben notwendig nach der Art der Offenbarung richten.

## Die Verschiedenheit unserer Erfassung von explizite, implizite und virtuell Geoffenbartem

Wie erkennen wir das verschiedenartig Geoffenbarte? Der Sinn der Frage ist folgender: Wie erkennen wir den verschiedenen Inhalt und Sinn, den expliziten, impliziten und virtuellen eines Offenbarungstextes? Oder: Wie erkennen wir, was ein Text explizite, implizite besagt? Diese Frage muß genau von einer weiteren unterschieden werden, wie, auf welchem Wege wir überhaupt zur Erkenntnis einer geoffenbarten — sei es explizite, sei es implizite — Lehre gelangen können. In der ersten Fragestellung wird also ein bestimmter Text vorausgesetzt und ausschließlich nach der Feststellung des verschiedenen Sinnes dieses Textes gefragt.

Wie erkennen wir nun erstens den expliziten Sinn eines Textes und damit die in ihm enthaltene explizite Offenbarung? Die Antwort ist einfach: insofern der Sinn des Wortlautes erkannt wird. So einfach und leicht diese Antwort ist, ebenso wenig einfach und leicht ist dagegen, in der Regel wenigstens, die Erfassung des Sinnes eines Offenbarungstextes. Wir sehen dabei außerdem ab von dem vollen Verständnis dieses Sinnes, von dem tieferen Eindringen in denselben, beschränken uns vielmehr auf die bloße Feststellung und Bestimmung des Sinnes. Jene Anschauung nun, welche die explizite Offenbarung mit klarer und bestimmter Offenbarung gleichsetzt, setzt voraus, daß der explizite Sinn einer Offenbarung ohne weiteres erkannt werden könne. Dies ist jedoch in den meisten Fällen nicht der Fall. Man erinnere sich nur an die meist bildliche und dunkle Ausdrucksweise der Hl. Schrift.

Dafür zeugt auch die ganze Geschichte der Exegese mit ihrem Wirrwarr von Erklärungen und oft so diametral

auseinandergehenden Resultaten über die wichtigsten in der Hl. Schrift enthaltenen Offenbarungslehren. Und ist nicht schließlich gerade die Dogmengeschichte der beste Beweis für die Schwierigkeiten in der Erfassung auch von Wahrheiten und Lehren, die ganz deutlich und ausdrücklich in der Hl. Schrift enthalten sind. Welche Schwierigkeiten hat nicht das einfache Wort: verbum caro factum est, geboten! Wir dürfen uns eben nicht verführen lassen durch den Eindruck der Leichtigkeit und Klarheit, mit der wir nun gewisse Wahrheiten erfassen und erkennen. Oder sollte hier die protestantische Lehre von der Suffizienz und Selbstverständlichkeit der Hl. Schrift hineinspielen? Auf jeden Fall ist es eine Tatsache der Geschichte wie der eigenen Erfahrung, daß die Erfassung und Erkenntnis auch der unmittelbar und ausdrücklich in der Offenbarung, z. B. der Hl. Schrift, enthaltenen Lehren große geistige Anstrengung, ja wenn es sich um ein genaueres Erfassen handelt, bedeutende Arbeit und schließlich, wie es die Exegese zeigt, wissenschaftliches Studium verlangt. Mit Recht bemerkt darum Kardinal Billot, man dürfe nicht meinen, eine expreß geoffenbarte Lehre müsse auch sofort beim bloßen Lesen oder Anhören verstanden und erfaßt werden [1]. Die Salmantizenser bemerken ebenso mit Recht, daß wir unser heutiges leichtes Verständnis der Erklärung der Kirche verdanken [2]. Auch die ausdrücklich und expreß geoffenbarten Lehren bieten darum ein weites Spielfeld für Entwicklung, vom ersten dunklen Erfassen, das gar oft sogar ein irrtümliches ist, bis zur sicheren Bestimmung des Sinnes und des Inhaltes der Offenbarung.

Zusammenfassend sagt Leo XIII. in der Encyclica Providentissimus Deus über die Schwierigkeit des Verständnisses der Hl. Schrift: „Den Worten derselben liegen infolge der Eingebung des Hl. Geistes viele Dinge zugrunde, welche die Fassungskraft und Schärfe der menschlichen Vernunft himmelweit übersteigen, nämlich göttliche Geheimnisse und vieles andere, was damit zusammenhängt; ja zuweilen ist ein Gedanke zu umfassend und zu verborgen, als daß ihn der Buchstabe ausdrücken könnte und die Gesetze der Hermeneutik ihn erraten ließen . . . Demnach ist nicht zu verkennen,

[1] De virtutibus infusis, S. 1², p. 258.
[2] De fide, d. I dub. IV § 3 (ed. Paris. 1879, XI 55.

daß die heiligen Bücher in ein gewisses religiöses Dunkel eingehüllt sind[1]."

Der implizite Sinn einer Offenbarung wird erkannt durch Analyse der Tragweite, des Umfanges und Inhaltes des unmittelbaren Sinnes sowie durch Vergleichung mit anderen Formulierungen des unmittelbaren Sinnes. Wie wir nämlich oben gesehen, kann eine explizite Offenbarung in sehr verschiedener Weise etwas implizite enthalten. Je nach dieser verschiedenen Art wird der implizite Sinn in verschiedener Weise erkannt. Doch lassen sich alle Arten auf zwei zurückführen, nämlich auf ein analytisches und synthetisches Verfahren. Auf analytischem Wege wird der Partikularsatz im allgemeinen, der Teil im ganzen, die Definition im Definierten, die Verneinung als Gegensatz der Behauptung und umgekehrt, die Korrelation in der Relation usw. erkannt. Wenn ich z. B. lese, daß Gott „alle" Menschen selig machen will, so erkenne ich den göttlichen Heilwillen für meine Person, indem ich einsehe, daß unter den „allen Menschen" auch ich eingeschlossen bin. Die Offenbarung über ein Ganzes wird als für einen bestimmten Teil geltend erkannt, insofern ich einsehe, daß jener Teil zum Ganzen gehört. Ist die Offenbarung in Form eines Bildes gegeben, so wird es sich in gleicher Weise um die Eruierung der ganzen Tragweite des Bildes, der verschiedenen Teile seines Sinnes handeln. Man denke z. B. an die analytische Bestimmung der Primatstellen durch das Vatikanische Konzil[2].

Durch die Analyse eines Offenbarungstextes gelangen wir also zur Erkenntnis der ganzen Tragweite desselben und erfassen so nicht nur den unmittelbar ausgesprochenen Sinn (revelatio explicita), sondern auch was der Text mitbesagt, einschließt, durch Synonymie und Äquivalenz (sensus implicitus). Diese Erkenntnis allein genügt aber noch nicht. Wie uns die Dogmengeschichte zeigt, wurde teils von Theologen, teils vom kirchlichen Lehramte der

---

[1] Herder Ausgabe IV, 120 f.

[2] Einen klassischen Fall gibt auch das zweite Konzil von Orange. Es zerlegt das Wort des Apostels (Eph. 2, 8): „Durch die Gnade seid ihr errettet mittelst des Glaubens und das nicht aus euch; denn Gottes Geschenk ist es in dem Sinne, daß wie die Vermehrung so auch der Anfang des Glaubens eine Gabe Gottes sei." D. 178.

Sinn von Offenbarungstexten in bestimmten Formeln zusammengefaßt, wie z. B. hypostatische Union, Wesenverwandlung. Solche Formeln sind nur implizite geoffenbart. Um nun deren implizite Offenbarung festzustellen, bedarf es einer vergleichenden Untersuchung der beiden Ausdrucksformen, bis die Gleichung vollzogen, respektive als richtig erkannt ist. Z. B. Verbum caro factum est = hypostatische Union. Eine nähere Darlegung dieser Erkenntnis fällt in das Kapitel über die dogmatischen Formeln.

Die Feststellung und Bestimmung des sensus implicitus bietet meistens große Schwierigkeiten und verlangt dialektische, ja wissenschaftliche Hilfsmittel. Hier zeigt sich besonders die allmählige Erfassung der Offenbarung, der dogmengeschichtliche Fortschritt. Gehen wir nun zur Erkenntnis des virtuell Geoffenbarten über.

Der in einem Offenbarungstext gegebene virtuelle Sinn wird von uns erkannt, indem vorerst der sensus explicitus oder implicitus der betreffenden Stelle erkannt und dann der sensus virtualis aus diesem abgeleitet wird. Die Kenntnis des formellen Sinnes ist notwendige Voraussetzung, da ohne Kenntnis des Prinzips unmöglich die Folgerung aus diesem abgeleitet werden kann Die Ableitung aus dem Prinzip wird durch einen Syllogismus geschehen. Dazu ist aber notwendig, daß die Sache über die wir eine formelle Offenbarung für uns besitzen, von uns näher erkannt werde. Wenn der Glaube lehrt, Gott sei Mensch geworden, so fragt es sich, ob ich die Natur des Menschen kenne. Besitze ich diese Kenntnis, erkenne ich z. B., daß der Mensch eine Substanz sei, so kann ich aus der Offenbarung der Menschwerdung folgern, daß Gott eine Substanz angenommen habe. Weitere Beispiele liefert die ganze spekulative Theologie.

Hier begegnen wir jedoch einer nicht geringen und auch nicht leichten Schwierigkeit. Es scheint nämlich die Bestimmung des sensus implicitus mit der Gewinnung des sensus virtualis zusammenzufallen. Daraus würde sich ergeben, daß beide Resultate nicht als eigentlich geoffenbarte Lehre, sondern nur als theologische Folgerung gelten dürften. Wir wollen darum eigens noch über den Unterschied in der Erkenntnis vom sensus implicitus und virtualis handeln.

## Der Unterschied in der Feststellung des sensus implicitus und virtualis

Der objektive Unterschied von implizite und virtuell geoffenbarten Lehren besteht, wie oben gesagt, darin, daß die implizite geoffenbarte Lehre im Wortlaut der Offenbarung ausgesprochen ist, wenn auch nicht expreß und unmittelbar, sondern einschließlich, durch einen Terminus oder eine Behauptung, welche der betreffenden Lehre gleichwertig ist, während die virtuell geoffenbarte Lehre nicht im Wortlaut der Offenbarung ausgesprochen ist, sondern nur aus der geoffenbarten Sache folgt, sei es als Eigenschaft derselben, sei es als notwendige Wirkung der Ursache oder umgekehrt usw. Diesem objektiven Unterschied folgt und entspricht auch der Unterschied unserer Erkenntnis.

Bei der Feststellung des implizite geoffenbarten Sinnes handelt es sich darum, den Sinn des Wortlautes der Offenbarung, den Sinn der geoffenbarten Lehre und Behauptung in der ganzen Ausdehnung und Bedeutung kennen zu lernen. Es genügt also, die Bedeutung der zur Mitteilung der Offenbarung verwendeten Terminologie, d. h. der betreffenden Ausdrücke, Bilder, Sätze usw. zu kennen oder zu verstehen. Um z. B. festzustellen, daß in dem Dogma: Gott ist in Christus Mensch geworden, auch dies implizite enthalten sei, daß Christus einen menschlichen Leib und eine vernünftige Seele besitze, genügt es festzustellen, daß der Ausdruck „Mensch" beides besagt, also die Behauptung der wahren Menschheit auch den Besitz einer vernünftigen menschlichen Seele einschließt. Nicht eingeschlossen ist dagegen im Wortlaut und darum aus diesem nicht eruierbar, ob diese vernünftige Seele z. B. eine Substanz sei. Die Erkenntnis des sensus implicitus deckt sich also mit der Erkenntnis der vollen Bedeutung und des vollen Sinnes des Offenbarungswortlautes. Anders bei der Erkenntnis des sensus virtualis.

Die nur virtuell geoffenbarte Lehre wird im Wortlaut der Offenbarung nicht ausgesprochen, kann also auch nicht durch bloße Analyse desselben festgestellt werden. Die formelle Offenbarung bietet vielmehr nur eine Lehre, aus der die virtuell geoffenbarte Behauptung abgeleitet werden kann. Die Erkenntnis oder Feststellung der virtuellen

Offenbarung wird also durch Folgerungen aus dem Inhalt der Offenbarung gewonnen (conclusio theologica). Eine Folgerung setzt aber die Kenntnis der Sache voraus, aus der etwas gefolgert wird. So schließt der hl. Thomas aus der unio hypostatica, d. h. aus der Einheit der Person in Christus, daß in Christus nur eine Existenz sei. Diese Folgerung setzt aber, wie die Ausführungen des Heiligen[1] zeigen, die Erkenntnis voraus, daß die Person unmittelbarer Träger der Existenz sei, und daß eine Person nur eine Existenz haben könne. Viele anerkennen dies nicht und negieren darum die Folgerung des Aquinaten. Somit setzt die Feststellung einer virtuell geoffenbarten Lehre drei Sachen voraus: die Kenntnis einer formell geoffenbarten Lehre, die Kenntnis der Sache, aus der etwas gefolgert wird und die aus beiden Erkenntnissen folgernde Tätigkeit. Die so gewonnene weitere Erkenntnis, die theologische Folgerung, ist darum auch die Frucht der Kombination von Offenbarung und eigenem Urteil. Die Folgerung wird darum auch nur von jenen anerkannt, die das betreffende eigene Urteil billigen. Während sich die Erkenntnis der einschließlichen Offenbarung mit der Erkenntnis des Sinnes des Offenbarungswortlautes deckt, besagt die Erkenntnis des virtuell Geoffenbarten ein neues und selbständiges Urteil über die geoffenbarte Sache. Das soll ja auch mit dem Ausdruck virtuelle Offenbarung ausgedrückt werden: die virtuell geoffenbarte Lehre ist nämlich insofern geoffenbart, als sie nur unter Voraussetzung der Offenbarung und nur aus derselben erkannt werden kann, virtuell geoffenbart, insofern die Offenbarung nur das Prinzip, den Grund bietet, aus dem die Lehre durch eigene Tätigkeit abgeleitet werden kann.

Insofern ist der Unterschied klar. Die Schwierigkeit, auf die wir stoßen, ist jedoch folgende: Die logische Form, in der das virtuell Geoffenbarte erkannt wird, ist der Syllogismus, weswegen auch das Resultat als theologische Konklusion bezeichnet wird. Nun haben wir aber oben gesehen, daß auch zur Feststellung des sensus implicitus, ja sogar des sensus explicitus beinahe regelmäßig dialektische Mittel, vor allem der Syllogismus, verwendet

[1] Summa th. III q. 17 a. 2.

werden müssen — man denke an die verschiedenen Syllogismen bei der Feststellung der Einsetzungsworte des Primates. Damit scheint also der Unterschied in der Erkenntnis des implizite und virtuell Geoffenbarten wieder verwischt zu sein.

Wir müssen aber hier unterscheiden zwischen der äußeren rein logischen Form und der inneren Art des Syllogismus. Wenn wir nur die äußere, logische Form ins Auge fassen, besteht kein Unterschied, da in beiden Fällen wirklich syllogistisch vorgegangen wird. Doch besteht trotz der gleichen syllogistischen Form ein wesentlicher innerer Unterschied. Bei der Eruierung des sensus implicitus dient der Syllogismus ausschließlich der Feststellung eines bereits gegebenen Sinnes, eines bereits gewonnenen Urteils — bei der Eruierung des sensus virtualis dient der Syllogismus zur Gewinnung eines aus dem Offenbarungsurteile resultierenden neuen Urteils. Die durch den Syllogismus gewonnene Erkenntnis des sensus implicitus besagt darum zwar einen subjektiven Fortschritt in unserer Erkenntnis, schafft aber keine neue objektive Erkenntnis, weil die näher bestimmte Bedeutung des Wortlautes bereits in ihm ausgesprochen vorliegt, die durch den Syllogismus gewonnene Folgerung besagt dagegen subjektiv und objektiv eine neue, in dem Offenbarungstext nicht ausgesprochene Erkenntnis, ein objektiv neues Urteil. Der Grund dieses Unterschiedes liegt darin, daß bei der Bestimmung des sensus implicitus der Syllogismus ausschließlich als logisch-dialektisches Hilfsmittel dient, weswegen auch die Richtigkeit seiner Folgerung objektiv einzig vom Sinne des Wortlautes der Offenbarung abhängt, während bei der Bestimmung des sensus virtualis die Folgerung und deren Richtigkeit von der Mitwirkung und Laune auch von der Richtigkeit einer in der Offenbarung nicht ausgesprochenen Erkenntnis abhängt. Die rein äußere logische Form ist somit in beiden Fällen formell die gleiche und gelten dieselben logischen Gesetze. in der Sache jedoch, materiell, haben wir es in einem Falle mit einer bloßen Erklärung, einer bereits gegebenen Erkenntnis, im anderen Falle mit der Gewinnung einer objektiv neuen Erkenntnis zu tun. In diesem Sinne bezeichnet auch die Scholastik den Syllogismus, der zur Bestimmung des sensus implicitus dient, als syllogismus explicativus und improprius,

den Syllogismus, der eine Folgerung aus der geoffenbarten Lehre zieht, als syllogismus proprius und illativus[1].

Damit haben wir die erste der in diesem Abschnitte aufgeworfenen Fragen beantwortet: Wie erkennen wir den expliziten, impliziten und virtuellen Sinn eines Textes? Die gegebene Erklärung trifft aber nur unter der Voraussetzung zu, daß eine Lehre formell und reduplikativ als sensus explicitus, implicitus oder virtualis aus einem Text eruiert werde. Es bleibt aber noch die weitere Frage, ob es nicht noch andere Wege gebe, um zur Gewinnung einer Lehre zu gelangen, die in der Offenbarung wie immer gegeben ist.

In der Beantwortung dieser Frage müssen wir erstens auf die positive Tatsache hinweisen, daß ein und dieselbe Lehre in der Hl. Schrift und auch in der Tradition zugleich explizite, implizite und virtualiter, und zwar in der verschiedensten Form, enthalten sein kann und auch tatsächlich enthalten ist. Wir verweisen beispielsweise auf die Lehre vom Himmelreich. Infolgedessen kann diese Lehre aus verschiedenen Texten auch verschiedenartig erkannt werden.

Zweitens können auch an einer bestimmten Stelle formell — explizite oder implizite — geoffenbarte Lehren aus einer anderen geoffenbarten Lehre durch Folgerung abgeleitet werden, und zwar sowohl aus zwei geoffenbarten Lehren oder aus einer geoffenbarten und einer der natürlichen Erkenntnis angehörenden Lehre.

Die scholastischen Theologen haben diesen Fall insofern erörtert, als sie die Frage aufwerfen, ob eine aus zwei Glaubenssätzen abgeleitete Lehre als formell geoffenbart

[1] Die Salmantizenser, Cursus theol., de fide, disp. I, dub. IV, § 3 (ed. Paris. XI. 57) geben folgende Erklärung: (Discursus proprius) importat motum intellectus a principiis ad effectus et ab effectibus ad sua principia; est enim progressus a notis ad ignota. (Discursus improprius) vero non includit huiusmodi motum, sed quasi in eodem puncto persistens, tantum explicat in consequenti, quod in praemissis non ita perspicue significatum habebatur. Ob idque illius consequentia non dicitur illativa et probativa . ., sed tantum explicativa. Et merito, quia non est apta generare diversam specie notitiam a cognitione praemissarum, quod videtur proprium esse discursus, sed tantum hanc perficit et illustrat . . . (Ita) licet appareat ratio discursus ex parte formae, non tamen adest vera illatio aut probatio conclusionis . . . .“ Cf. Suarez, de fide, disp. 3 sect. 11, nr. 5 (XII 96 f.).

und mithin als Dogma zu betrachten sei[1]. Die Dogmengeschichte zeigt uns jedoch, daß eigentliche und später definierte Glaubenslehren auch aus einem Glaubenssatz mit Hilfe einer rein natürlichen Erkenntnis abgeleitet wurden.

So leitete der hl. Athanasius aus dem Glaubenssatze, daß das Wort gezeugt sei[2] oder daß wir durch Christus vergöttlicht werden[3], das Dogma von der Wesensgleichheit des Wortes mit dem Vater ab. Der hl. Cyrillus von Alexandrien beweist so aus dem Dogma der Erlösung durch Christus die Wahrheit der hypostatischen Union[4]. In beiden Fällen wird also eine an sich formell geoffenbarte und darum auch zum Dogma erhobene Lehre für das menschliche Erkennen in der Form einer theologischen Konklusion festgestellt. Wieviele von der Scholastik aus einem Glaubenssatze und einer anderen natürlichen Prämisse abgeleiteten Lehren sind Dogmen! Und leiten wir nicht noch heute in der spekulativen Theologie Dogmen aus einer Glaubenslehre und einem philosophischen Prinzipe ab?

Drittens kann eine in einem bestimmten Texte implizite enthaltene Lehre auch aus diesem Texte durch formelle Folgerung, also als streng theologische Folgerung gewonnen werden. Nehmen wir als Beispiel den formell geoffenbarten Satz: Gott ist Mensch geworden. In diesem Satze ist implizite enthalten, daß Christus einen Leib und eine vernünftige Seele besaß; denn der Ausdruck „Mensch" besagt nach allgemeiner Redeweise beides. Ich kann also durch bloße Analyse des Ausdruckes „Mensch" zur Erkenntnis der Offenbarung gelangen, daß Christus eine vernünftige Seele besaß. Ich kann aber auch auf anderem Wege zu dieser Erkenntnis gelangen. Die Wahrheit der Menschwerdung aus der Offenbarung vorausgesetzt,

[1] Die wahrscheinlichere Antwort lautet, daß die so abgeleitete Lehre objektiv oder spezifikativ formell geoffenbart sei, subjektiv aber, d. h. für unser Erkennen nur den Wert einer theologischen Folgerung habe, außer die eine der beiden Offenbarungslehren diene nur zur Explikation oder Applikation der anderen (syllogismus explicativus). Vgl. Salm., l. c. nr. 127.

[2] E. g.: Oratio I c. Ar. c. 1—37.

[3] De synodis c. 51; Oratio I c. Ar. c. 39; in c. 38 beweist er das Gleiche aus der Anbetung Christi.

[4] In Joh. 1, 9; bezüglich anderer „dogmatischer" Folgerungen Cyrills siehe Tixeront, Hist. des dogmes, III[2], 70.

argumentiere ich folgendermaßen: Nach meiner philosophischen Überzeugung, also auf Grund meiner eigenen Einsicht in das Wesen, die Natur des Menschen, besteht der Mensch aus einem Körper und einer vernünftigen Seele. Daraus folgere ich dann: also besaß Christus eine solche. Diese Folgerung ist offenbar eine streng theologische, obwohl die Lehre an sich implizite in meinem Ausgangspunkte enthalten ist. Eine implizite gegebene Lehre kann also sowohl durch einen syllogismus explicativus wie illativus erkannt werden. Belege finden wir bei jeder dogmatischen Frage; für das oben angeführte Beispiel genüge der Hinweis auf die Geschichte des Apollinarismus.

Fassen wir nun unsere Untersuchung kurz zusammen. Da der Glaube und die dogmengeschichtliche Untersuchung von der Offenbarung ausgeht, und zwar von der Offenbarung in der Art, wie sie uns in ihren Quellen vorliegt, unterscheiden wir eine dreifache Art der Offenbarung einer Lehre: die formelle, explizite und implizite, und die virtuelle. Dieser dreifachen Art der Offenbarung entspricht auch eine verschiedene Art der Erkenntnis der Offenbarung. Während eine nur virtuell geoffenbarte Lehre nur durch formelle Ableitung erkannt werden kann, stehen für formell geoffenbarte Lehren zwei Wege offen: durch Bestimmung des Sinnes einer Offenbarung und durch Folgerung aus einer oder zwei anderen Offenbarungslehren. Beide Wege sind eingeschlossen in dem scholastischen terminus technicus: explicatio credendorum oder in dem modernen Ausdruck: Dogmenentwicklung. Zu bemerken ist nur noch, daß die dogmengeschichtliche Entwicklung nicht immer an die explizite Offenbarung anknüpft[1], sondern recht oft an eine implizite oder virtuelle, sowie daß sie mit Vorliebe statt der bloßen Erklärung die eigentliche Folgerung benützt[2].

Die eben gegebene Erklärung der verschiedenen Art und Weise der Erkenntnis von explizite, implizite und virtuell geoffenbarten Lehren zeigt uns auch klar das Objekt der Dogmengeschichte, nämlich die eben beschriebene allmähliche Erkenntnis des Offenbarungsinhaltes. Diese er-

[1] So stand z. B. die Frage über die Wesensgleichheit von Wort und Vater stark im Zeichen der bekannten Stellen aus den Weisheitsbüchern und des Hebräerbriefes.

[2] Man kann dies geradezu als ein charakteristisches Merkmal der tatsächlichen Dogmengeschichte bezeichnen.

scheint näherhin als die allmähliche Erfassung der formellen — expliziten und impliziten — und dann weiterhin der virtuellen Offenbarung. Zudem macht uns die gegebene Erklärung begreiflich, wie die Feststellung und Erfassung des Offenbarungsinhaltes von den Bedingungen der menschlichen Erkenntnis abhängig ist. Ein gewaltiges Gebiet eröffnet sich für die historische Forschung: die Unzahl von verschiedenen Deutungen, die dabei mitwirkenden Ursachen, der Kampf zwischen den verschiedenen Auslegungen und Folgerungen, die Folgen und Rückwirkungen der einzelnen Anschauungen usw. Wer sich je in die Geschichte der Auslegung einer einzelnen bestimmten Stelle vertieft hat, weiß auch, was dies für die historische Forschung bedeutet. Die Feststellung eines bestimmten Offenbarungssinnes bis hinauf zur kirchlichen Definition[1] stellt durchgängig einen sehr komplizierten Vorgang dar. Dieser Vorgang, die eigentliche dogmengeschichtliche Entwicklung, hat nun sein Ziel in der fides explicita.

### Die fides explicita als Frucht des dogmengeschichtlichen Fortschrittes

Dem Fortschritte in der Erkenntnis der Offenbarung entspricht der Fortschritt der fides implicita zur fides explicita. Diese ist gleichsam die intendierte Frucht; denn die Offenbarung ist ihrer Natur nach für den Glauben bestimmt, und zwar für den ausdrücklichen. Wie aber nicht von allem Anfang an der ganze Sinn der Offenbarung ausdrücklich erkannt wurde, so wurde er auch nicht vom Anfang an ausdrücklich geglaubt, sondern nur einschließlich — implizite. Diesen einschließlichen Glauben zum ausdrücklichen auszubilden, ist der Zweck und die Aufgabe des kirchlichen Lehramtes unter der Leitung des Hl. Geistes.

Die fides explicita und implicita verhalten sich zu einander in gleichem Maße wie der sensus explicitus und implicitus der Offenbarung. Eine Lehre wird nämlich ausdrücklich geglaubt, wenn sie in sich selbst, unmittelbar als geoffenbart erkannt und geglaubt wird, so daß die Lehre unmittelbares Objekt der Glaubenszustimmung ist. Einschließlich (fides implicita) wird geglaubt, was in einer

[1] Über die Bedingungen und den Gewißheitsgrund des amtlichen kirchlichen Urteils soll hier nicht gehandelt werden.

anderen ausdrücklich geglaubten Lehre enthalten ist, nämlich als sensus implicitus derselben. Was implizite geglaubt wird, wird nicht ausdrücklich erkannt, noch bildet sich der Verstand ein eigenes Urteil darüber; Zustimmung und Urteil beziehen sich unmittelbar nur auf das explizite Geglaubte.

In dieser Unterscheidung und Definition sind die Theologen der Sache nach einig. Thomas sagt: „Explicite dicimur aliqua credere, quando eis actu cogitatis adhaeremus; implicite vero quando adhaeremus quibusdam in quibus sicut in principiis universalibus ista continentur." De Verit. q. 14 a. 11; Sent. III d. 25 q. 2 a. 2 q. 1; Albertus M., Sent. 3 d. 24 a. 4; Bonaventura, Sent. III d. 25 a. 1 q. 2; Petrus a Tarant, Sent. III d. 25 q. 5 a. 1; Richard a Mediavilla, Sent. III d. 25 a. 5 q. 1, a. 4 q. 2. — Von Späteren definiert Suarez: „dicitur fides explicita per quam res in se et sub propria ratione creditur et huic opponitur fides implicita i. e. confusa[1] et in alio universali vel materiali objecto contenta" (de fide, disp. 12 s. 3 nr. 1). Anderswo: „Explicite credere nihil aliud est quam credere aliquid in se ipso, ita ut illud sit objectum proximum, in quo cadit assensus fidei . . . Credere implicite est credere in alio tantum, quia quod sic creditur, revera non cognoscitur neque intellectus format proprium conceptum propositionis quae implicite tantum credi dicitur, sed alterius, in qua illa contineri dicitur" l. c. sect. 11 nr. 2. Ähnlich Toletus, in Summam S. Th. II. II q. 2 a. 5. Gregor von Valentia schreibt: „Fidem explicitam de aliqua veritate habere dicimur cum elicimus consensum immediate circa ipsam. Implicite vero cum assensum alicuius veritatis non habemus secundum seipsam, sed habemus illum quasi implicitum in alio actu nostro qui habet aliud immediatum objectum." (Comment. theol. in II. II disp. 1 q. 2 punct. 3.) Schärfer und deutlicher drückt sich Concina Daniel aus: „Illa (fides explicita) expresse articulos in seipsis credit, ut Deum esse unum . . ., haec (implicita) aliquos articulos quorum expressa notitia caret, in altero, quem explicite cognoscit et in quo praefati continentur articuli, credit." (Theologia christiana, 1749, I 94). Ähnlich Gotti (Theologia scholastico-dogmatica, Bononiae 1731,

[1] Man erinnere sich an seine Definition der revelatio implicita.

in II. II, q. 2 d. 3 § 1): „Explicite aliquid credere est illud in particulari et secundum proprios terminos cognitum credere. Implicite autem aliquid credere est illud credere solum in universali et ut contentum in alio velut principio universali explicite cognito."

Wie eine Lehre in einer anderen ausdrücklich geglaubten enthalten sein müsse, um als implizite geglaubt gelten zu können, das erklären die alten Theologen allerdings ziemlich verschieden. Sie nehmen nämlich das „implizite" in einem sehr weiten Sinne. So bezeichnet der hl. Thomas als implizite geglaubt, was in der geglaubten Sache enthalten ist, anderseits wieder, was aus einer geglaubten Lehre folgt, wie die Folgerung aus einem allgemeinen Prinzip[1].

Den alten Theologen lag es daran, zu zeigen, daß der Glaube im Alten und im Neuen Testament wie auch im Verlaufe des Christentums sich auf die gleiche Sache bezogen habe — utrum sit una fides modernorum et antiquorum[2]. Darum genügte es ihnen, zu zeigen, daß das später Geglaubte im Inhalt des früher Geglaubten enthalten und eine nähere Bestimmung des früher Geglaubten sei. Diese nähere Bestimmung lassen sie aber durch eine neue Offenbarung eintreten — explicatio credendorum fit per revelationem divinam[3]. Wenn wir aber von fides explicita und implicita im Neuen Testamente, nach Abschluß der Offenbarung, sprechen, so verstehen wir das implicite nur von dem, was in der bereits gegebenen Offenbarung enthalten ist und im ausdrücklichen Glauben an die Offenbarung mitgeglaubt wird.

[1] Omnes articuli fidei implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, sc. ut credatur Deus esse et providentiam habere circa hominum salutem . . . In esse enim divino includuntur omnia quae credimus in Deo aeternaliter existere . . ., in fide autem providentiae includuntur omnia quae temporaliter dispensantur ad hominum salutem . . . sicut in fide redemptionis humanae implicite continentur et Incarnatio Christi et eius passio. II. II. q. 1 a. 7. Ille qui cognoscit aliqua principia universalia, habet implicitam cognitionem de omnibus conclusionibus particularibus; qui autem conclusiones actu considerat, dicitur ea explicite considerare. Unde explicite dicimur aliqua credere, quando eis actu cogitatis adhaeremus: implicite vero, quando adhaeremus quibusdam, in quibus sicut in principiis universalibus ista continentur. De Verit. q. 14 a. 11.

[2] Verit. q. 14 a. 12.

[3] II. II. q. 2 a. 6; Verit. q. 14 a. 12; 3 d. 25 q. 2 a. 2 sol 1 ad 5.

Dies kann allerdings wieder in verschiedener Weise eintreten: entweder ganz allgemein durch den Glauben an die Offenbarung als solche oder durch den Glauben an eine Quelle, in der die Offenbarung enthalten ist, also durch den ausdrücklichen Glauben an die Hl. Schrift oder die Tradition, oder durch den Glauben an die Kirche, als die unfehlbare Auslegerin der Offenbarung — oder aber im einzelnen, indem eine bestimmte Lehre implizite geglaubt wird, indem eine andere bestimmte explizite geglaubt wird, in der jene implizite enthalten ist. Dies ist eigentlich immer der Fall, weil z. B. der einschließliche Glaube an alles in der Hl. Schrift Enthaltene oder an alle Dogmen der Kirche eben den expliziten Glauben an das einzelne und bestimmte Dogma von der göttlichen Inspiration der Hl. Schrift oder an die Unfehlbarkeit der Kirche voraussetzt. Die Lehre von Kirche und Hl. Schrift ist aber dogmatisch und dogmengeschichtlich ebenso gut eine einzelne bestimmte Lehre wie jede andere. Die fides implicita verhält sich also zur fides explicita wie der sensus implicitus zum sensus explicitus, d. h. auf die gleiche Art und Weise, wie eine Lehre in einer anderen implicite enthalten sein kann, gibt es auch eine fides implicita. Wie darum der sensus implicitus aus dem sensus explicitus entwickelt werden kann, so kann sich auch die fides implicita zur fides explicita entwickeln. Voraussetzung ist aber immer das Vorhandensein einer fides explicita.

Leider wird diese Doktrin besonders von protestantischen Dogmenhistorikern verkannt. Schon Toletus antwortet auf das protestantische Mißverständnis, welches behauptet, die fides implicita sei eine andere fides als die explicita mit den Worten: non istae duae sunt fides, ...sed una fides duplici modo habita[1]. Trotzdem wirkt jenes Mißverständnis noch fort, besonders in der Ritschlschen Schule. So behaupter Harnack wiederholt, daß der ganze katholische Glaube immer mehr zur fides implicita werde, daß die fides implicita identisch sei mit juristischer Unterwürfigkeit oder blindem Gehorsam gegen die Kirche[2] oder daß die Kirche die innere Überzeugung ersetze[3].

---

[1] l. c.
[2] DG I³, 9 Anm. 1; III³, 453. 684.
[3] III³, 80; vgl. Bartmann, D², 493.

Es wird eben von dieser Seite nur der negative Teil der fides implicita beachtet, daß nämlich die so geglaubte Lehre nicht unmittelbares Objekt der Zustimmung ist, nicht aber der positive Teil, auf den es doch vor allem ankommt, daß nämlich bei der fides implicita eine Wahrheit explizite geglaubt werden muß und nur in dieser explizite geglaubten, weil darin enthalten, eine andere implizite geglaubt wird. Ohne ausdrücklichen Glauben an eine bestimmte Lehre gibt es darum keine fides implicita[1]. Der Fortschritt von der fides implicita zur explicita bedeutet auch nichts weniger als eine Reduzierung des explicite Geglaubten, sondern im Gegenteil eine Vermehrung des explizite Geglaubten und eine Reduzierung des implizite Geglaubten.

In diesem Sinne sprechen wir auch in der Dogmatik und Dogmengeschichte[2] von einer fides implicita und einem Fortschritt derselben zur explicita, wie schon unsere früheren Ausführungen zeigen, wie denn auch in diesem Sinne die fides implicita eine evidente historische Tatsache ist. Auch

---

[1] Ch. Pesch, Praelectiones, VIII 31. 22, 207; Salmantic., de fide, disp. 6, dub. 1, § 3: quilibet assensus fidei credit explicite aliquid, illud videlicet, ad quod immediate et per se primo terminatur; ebenso Thomas: fides non potest exire in actum nisi aliquid determinate et explicite cognoscendo quod ad fidem pertinet, 3. d. 25 q 2 a. 1 sol. 1. Wenn er II. II. q. 2 a. 5 das implicite credere mit in praeparatione animi wiedergibt, so erklärt er dies selbst mit: inquantum paratus est credere quidquid sacra Scriptura continet. Auch er sagt absolut: Omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus. l. c. q. 1 a. 7.

[2] In der Moraltheologie wird die Frage der fides explicita und implicita von einem anderen Gesichtspunkte aus betrachtet. Man fragt dort, welche von der Kirche bereits zum Glauben vorgelegte Wahrheiten ausdrücklich gekannt und geglaubt werden müssen. Kein Theologe lehrt, daß der Glaube an die Kirche oder gar die bloße juristische Bereitwilligkeit, sich der Kirche zu unterwerfen, zum Heile genüge. Wenn sich die Moraltheologen im übrigen mit der fides implicita zufriedengeben, d. h. mit der Bereitwilligkeit, alle von der Kirche vorgelegten Wahrheiten zu glauben, so setzen sie die dogmatische Lehre von der fides implicita voraus und wollen nur dem einzelnen Gläubigen nicht die Verpflichtung auferlegen, alle definierten und nicht definierten Offenbarungslehren zu kennen.

Thomas, II. II q. 2 a. 5 ss.
Lehmkuhl, Theol. Moral. I[8], 177 ss.
Noldin, Summa theol. mor., II[9], 12 ss.
Marc, Instit. morales, nr. 427.

heute glauben wir vieles implizite und ist die fides implicita überhaupt so lange gegeben und notwendig, als der Offenbarungsinhalt noch nicht voll erkannt und von der Kirche zum Glauben vorgelegt wird[1]. Keine fides implicita zugeben, heißt entweder von allem Anfang an volle Erkenntnis des gesamten Offenbarungsinhaltes fordern oder aber alles, was nicht explizite erkannt und geglaubt wird, vom Glauben auszuschließen. Beides ist aber unmöglich. Die Wahrheit liegt in der Mitte, daß nämlich einige Wahrheiten von allem Anfang an ausdrücklich erkannt und geglaubt wurden, daß deren Zahl im Laufe der Zeiten immer mehr gewachsen ist, daß anderseits in diesen ausdrücklich geglaubten Dogmen andere Lehren einschließlich geglaubt wurden, bis sie durch weiteren Fortschritt, respektive neue Definitionen zum ausdrücklichen Glauben vorgelegt werden. In diesem Fortschritt von der fides implicita zur explicita liegt auch der Inhalt der Dogmengeschichte.

Die fides explicita wird gewonnen durch die dogmatische Definition von seiten der Kirche. „Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in Verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia ... tanquam divinitus revelata credenda proponuntur[2]." (Concil. Vat. sess. III c. 3 D 1792.) Die dogmatische Vorlage einer Lehre von seiten der Kirche, d. h. die autoritative und unfehlbare Feststellung und Bestimmung eines sensus explicitus oder implicitus ist daher die notwendige Voraussetzung und Bedingung der fides explicita, die eigentlich formale Ursache der Dogmenbildung.

Von der eigentlichen fides, der fides divina, ist wohl zu unterscheiden die sogenannte fides ecclesiastica[3].

---

[1] Harnack (D G III[3], 453[1]) ist allerdings erstaunt, daß auch Occam, „obgleich er Doktor ist", die fides explicita „für sich in Anspruch genommen" hat!

[2] In dieser Bestimmung ist auch eingeschlossen, daß eine von uns, durch eigenes Urteil, als zum Depositum fidei gehörend, d. h. als geoffenbart erkannte Lehre Objekt der fides explicita wird, da eben in diesem Falle die betreffende Lehre in der allgemeinen Vorlage, z. B. der Hl. Schrift, als genügend zum Glauben vorgelegt erscheint. Voraussetzung ist dabei, daß die betreffende Lehre zweifellos als in einer bereits vorgelegten Offenbarungsquelle enthalten erkannt wird.

[3] Groot, Summa Apologet., p. 383 ss. Reinhold G., Praelectiones de Theol. fund., II 230 s.; Straub A., De eccl. Christi, II, 340.

So bezeichnet man nämlich — modo iam communiter admisso tempore controversiae Jansenianae[1]" — die Zustimmung zu den Urteilen der Kirche über virtuell geoffenbarte Lehren, respektive über Lehren und Tatsachen, die mit der Offenbarung im Zusammenhang stehen. Der Glaube an formell geoffenbarte Lehren wird fides divina genannt, weil und insofern der Grund der Zustimmung die Autorität der göttlichen Offenbarung ist; er wird auch katholischer Glaube genannt, insofern jene Lehren von der Kirche allen Gläubigen zum Glauben vorgelegt sind. Der Glaube an jene Urteile und Lehren der Kirche, die sich aus der Offenbarung ergeben oder mit ihr zusammenhängen, wird fides (ecclesiastica) genannt, weil sie nur aus der Offenbarung und im Zusammenhange mit ihr erkannt werden oder auch, weil die Unfehlbarkeit der Kirche geoffenbart ist; ecclesiastica, weil der unmittelbare und formelle Grund zur Zustimmung das unfehlbare Urteil der Kirche ist[2] Die fides ecclesiastica verhält sich also zur fides divina wie die virtuelle Offenbarung zur expliziten.

Zur Vollständigkeit unserer Untersuchung müssen wir hier noch auf eine Frage eingehen, die, zur Zeit der jansenistischen Wirren in den Vordergrund getreten, auch in letzter Zeit wieder zu einer lebhaften Kontroverse geführt hat und sehr wichtig für die Dogmengeschichte ist, nämlich die Frage nach der Definierbarkeit der theologischen Konklusionen.

### Die Definierbarkeit der theologischen Folgerungen

Zum Verständnis dieser Frage müssen wir folgendes vorausschicken. Die Definition besagt ein unfehlbares Urteil der Kirche über eine Lehre. Diesbezüglich ist es definiertes

[1] Cf. Fénélon, Deuxième instruction pastorale sur le cas de conscience.

[2] „Nam sicut fidem humanam dicimus illam quam adhibemus hominibus et fidem divinam quam adhibemus Deo, ita fidem ecclesiasticam quam adhibemus Ecclesiae: ubi scilicet intervenit Ecclesiae auctoritas in dicendo. In dicendo inquam, non iam per modum proponentis, sed per modum edicentis propriam sententiam propriumque iudicium, ita nimirum ut haec eadem Ecclesiae auctoritas sit ratio cui nititur assensus intellectus." Card. Billot, De Ecclesia Christi, I³, 428. Vgl. auch, was wir oben über die Erkenntnis der virtualiter revelata und deren Definierbarkeit ausgeführt haben.

Dogma, daß die Kirche unfehlbar sei in der definitiven Vorlage von formell — sei es explizite oder implizite — geoffenbarten Lehren; dagegen gilt es nicht als Dogma, wohl aber als sichere katholische Lehre, daß sich die Unfehlbarkeit der Kirche auch auf virtuell geoffenbarte Lehren, also auch auf die sogenannten theologischen Lehren erstreckt. Diesbezüglich besteht also keine Schwierigkeit wegen der „Definierbarkeit". Die Schwierigkeit taucht von einer anderen Seite auf.

Die Theologen nehmen nämlich allgemein an, daß nur eine formell geoffenbarte Lehre Gegenstand der fides divina — explicite oder implicite — sein könne. In diesem Sinne wird auch „Dogma" nur von der Definition von formell geoffenbarten Lehren genommen, während die unfehlbaren Urteile der Kirche über virtuell Geoffenbartes einfach als unfehlbares Urteil oder im einzelnen als censura, Urteil über ein factum dogmaticum, damnatio usw. bezeichnet werden. Das Vatikanische Konzil macht zwar diese Unterscheidung nicht, indem es einfach sagt: „fide divina . . . ea omnia credenda sunt quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia . . . tanquam divinitus revelata credenda proponuntur" (sess. III c. 3 D 1792). Wie wir jedoch bereits oben bemerkt, kann etwas nur virtuell Geoffenbartes nicht schlechthin als geoffenbart gelten und fällt darum, nach den allgemeinen Regeln der Interpretation von Definitionen, nicht unter das Vatikanische Dogma. Es können somit nur formell geoffenbarte Lehren als zur fides divina gehörig definiert, zum Dogma erhoben werden.

Dem scheint nun entgegenzustehen, daß, wie die Dogmengeschichte zu zeigen scheint, zu verschiedenen Malen theologische Konklusionen, also virtuell geoffenbarte Lehren, als Dogmen definiert wurden. Man verweist z. B. gerne auf die Anathematismen des hl. Cyrillus von Alexandrien. Bei der Lösung dieser Frage ist ein Zweifaches zu unterscheiden, nämlich die doktrinelle Frage, ob eine theologische Konklusion definiert werden könne, und zweitens die Tatsachenfrage, ob je eine theologische Folgerung zum Dogma erhoben worden sei, resp. ob eines der wirklich definierten Dogmen nur eine theologische Folgerung darstelle.

Die doktrinelle Frage ist nach unseren Ausführungen über die Erkenntnisweise der Offenbarung leicht zu beant-

worten. Wir haben dort festgestellt, daß eine nur virtuell geoffenbarte Lehre nur durch eine eigentliche und strenge Folgerung erkannt werden kann. Diese Folgerung ist darum im strengen Sinne und an sich als theologische Folgerung zu bezeichnen (conclusio theologica quoad se) — eine solche kann nach dem Gesagten nie Dogma werden. Wir haben aber ferner gesehen, daß eine an einer Stelle formell geoffenbarte Lehre an einer anderen Stelle nur virtuell geoffenbart sein und darum aus dieser anderen Stelle als eigentliche Folgerung abgeleitet werden kann. Dieser Umstand verhindert offenbar nicht, daß die betreffende Lehre an sich, insoferne sie aus der zweiten Stelle abgeleitet wird, als Dogma von der Kirche definiert werde. Ferner haben wir gesehen, daß eine Lehre, die objektiv formell geoffenbart ist, von uns, soweit unser Erkennen derselben in Betracht kommt, durch eigentliche und strenge Ableitung erkannt werden kann. Wir haben es dann objektiv mit einer formell geoffenbarten, subjektiv, für unser Erkennen, mit einer aus der Offenbarung abgeleiteten Lehre zu tun (conclusio theologica quoad nos). Offenbar verhindert auch in diesem Falle unsere subjektive Erkenntnisweise nicht, daß die betreffende Lehre als geoffenbarte Lehre definiert werde, weil sie eben objektiv geoffenbart ist. Die doktrinelle Antwort auf die aufgeworfene Frage lautet also: Eine conclusio theologica quoad se kann nie Dogma werden, eine conclusio tantum quoad nos kann Dogma werden. Damit ist nun auch die Tatsachenfrage näher bestimmt.

Es ergeben sich nämlich folgende Feststellungen: Es ist durchaus nicht ausgeschlossen, daß eine von der Kirche als Dogma definierte Lehre an einer bestimmten Stelle der Hl. Schrift oder in einer Lehre der Tradition nur virtuell enthalten und tatsächlich auch von der Theologie durch Ableitung aus dieser Stelle festgestellt worden ist. Ebensowenig ist es ausgeschlossen, daß eine definierte Lehre zwar mit Berufung auf einen Text oder eine Lehre, in der sie formell enthalten ist, aufgestellt wurde, aus diesen aber von der Theologie durch formelle Deduktion abgeleitet wurde. Unbedingt erfordert zur objektiven Definierbarkeit ist nur, daß die betreffende Lehre überhaupt in der Offenbarung, wo immer, formell enthalten sei. Mag also eine Lehre der historischen Forschung noch so sehr als Resultat theologischer Deduktion erscheinen und es für das

theologische Erkennen auch tatsächlich sein, so bleibt immer noch die Frage übrig, ob die Lehre tatsächlich formell geoffenbart sei, sei es an den angezogenen Stellen, sei es anderswo. In einzelnen Fällen hat denn auch die Kirche dogmatisch festgestellt, daß ein bestimmtes Dogma in einer bestimmten Stelle (objektiv formell) enthalten sei[1].

Für den Historiker ergibt sich daraus ein Zweifaches: erstens kann er mit voller Freiheit konstatieren, daß eine definierte Lehre in der theologischen Erkenntnis und in der dogmengeschichtlichen Entwicklung als Folgerung aus einer anderen Lehre abgeleitet wurde — darauf beruht ja auch tatsächlich größtenteils die dogmengeschichtliche Entwicklung; zweitens ist der Dogmenhistoriker aber nicht berechtigt, auf Grund dieser seiner Konstatierung zu folgern, die betreffende Lehre sei also auch objektiv oder überhaupt nur eine Folgerung, nicht aber eine formell geoffenbarte Lehre. Diese Folgerung wäre nur dann berechtigt, wenn feststünde, daß die betreffende Lehre weder an den angezogenen Stellen, noch überhaupt in der Offenbarung formell enthalten sei. Diese Feststellung überschreitet aber die Kompetenz des Historikers; sie ist Sache des Exegeten, Dogmatikers und in letzter Linie des Lehramtes der Kirche. Wer übrigens auch nur ein wenig die Schwierigkeiten einer solchen Konstatierung kennt und erwägt, wird sich diesbezüglich gerne des Urteils enthalten[2].

## Schluß

Wenn also (von katholischer Seite) allgemein die Entwicklung der ursprünglichen Offenbarungs- und Glaubenslehre bis zum formellen Dogma als Gegenstand der Dogmengeschichte bezeichnet wird[3], so charakterisiert sich diese nach dogmatischer Redeweise als Fortschritt von der fides implicita zur fides explicita. In der theologischen Lehre

[1] Z. B. bezüglich des Primates das Vat. Konzil, sess. 4 c. 1, D. 1822.

[2] Zur Kontroverse siehe: Gardeil A., Le donné révélé, p. 169—186; Grandmaison, Revue pratique d'Apolog. 1908, p. 890 ss.; Marin-Sóla in Ciencia Tomista, 1911 und 1912: La homogeneidad de la doctrina catolica; Murillo in Razon y Fe, 1911, Reflexiones sobre la evolucion del dogma christiano Zur Sache auch Schwane DG I, 5.

[3] Vgl. A. Rademacher, Der Entwicklungsgedanke in Religion und Dogma, Köln 1914.

von der revelatio und fides explicita und implicita hat somit die Dogmengeschichte ein solides Fundament, eine bereits breit entwickelte Lehre, auf die sie sich berufen, auf der sie aufbauen und bei der sie sich prinzipiellen Rat holen kann. In dieser Lehre ist auch das, was man heute mit „Entwicklung" bezeichnet, bereits klar ausgesprochen und in dem technischen Ausdrucke „explicatio credendorum" zusammengefaßt. Wenn auch die Alten noch keinen so deutlichen Einblick in die Breite und Tiefe dieser Entwicklung besaßen, wie wir heute dank der Fortschritte der historischen Forschung, so kennt und behauptet doch bereits die alte Scholastik den dogmengeschichtlichen Fortschritt. Sie lehnt sich dabei an das klassische Wort des Magister Sententiarum an, der (III d. 25) sagt: „Videtur profecisse fides secundum temporis processum sicut profecit cognitio." In den Erklärungen der Kommentatoren zu diesen Worten ist wenigstens in nuce eine ganze Theorie der Dogmengeschichte gegeben. Schon Albert der Große schreibt dazu: „Non creverunt articuli in se, sed crevit articulorum explanatio et revelatio" (in III d. 24 a. 1). Der Glaube hat sich entwickelt „doctrina explicante, quia quantum articulus pluribus proprietatibus exprimitur (= genauer bestimmt wird) vel plures articuli exprimuntur (Zerlegung), tanto melius intelliguntur". Auf diese Weise „semper mirabilis fit scientia Dei in profectu hominis in ipsa nec potest perfecte in ipsam" (a. a. O.). Ähnlich der große seraphische Lehrer: „Dicendum quod credibilia multiplicari dupliciter potest intelligi: vel quantum ad novorum articulorum additionem vel quantum ad implicitorum explicationem. Si primo modo intelligatur, sic non est concedendum fidem profecisse quantum ad credendorum multitudinem; si secundo modo, sic profecit secundum processum temporis; quia quod uno tempore credebatur implicite et quasi uno articulo, processu temporis explicatum est et quasi distinctum in multa credibilia . . . Et sic patet quod fides profecit quantum ad credibilium multitudinem, non nova addendo, sed quodam modo implicita explicando" (III d. 25 a. 2 q. 1. III 546). So auch Thomas: „Quantum ad explicationem crevit numerus articulorum: quia quaedam explicite cognita sunt a posterioribus quae a prioribus non cognoscebantur explicite" (II. II q. 1 a. 7). Dies wiederholt die ganze spätere Scholastik: „Licet ecclesia dicatur non docere novam fidem quia semper explicat antiquam,

nihilominus sua definitione facit ut aliquid sit nunc de explicita et formali fide quod antea non erat" (Suarez, de fide, d. 3 s. 11 nr. 12). Gotti definiert die dogmatische Definition, den Höhepunkt der dogmengeschichtlichen Entwicklung als „declaratio et propositio alicuius veritatis implicite contentae in S. Scriptura vel divinis traditionibus denuncians eam fidelibus ad credendum explicite fide divina" (l. c. q. 1 dub. 9 § 2 nr. 9).

Aufgabe unserer zeitgenössischen Theologie ist es nun, die alte bewährte Lehre von der explicatio credendorum weiter zu entwickeln und zu vertiefen, um so auch die neuen, durch die Dogmengeschichte gewonnenen Resultate erklären zu können. Jedenfalls haben Dogmengeschichte und Dogmatik keinen Grund, einander mißtrauisch oder gar feindselig gegenüberzustehen, bzw. sich voneinander abzusperren — sie arbeiten beide an der gleichen Aufgabe — an der Erklärung des Fortschrittes von der fides implicita zur fides explicita.

---

# ZUR NEUEREN PSYCHOLOGIE UND TIERPSYCHOLOGIE

Von Dr. P. JOSEF GREDT, O. S. B.

1. Dr. Erich Becher: Gehirn und Seele. Heidelberg, Karl Winters Universitätsbuchhandlung 1911. XIII und 405 Seiten.

2. Hermann Ebbinghaus: Abriß der Psychologie. Mit 18 Figuren. Vierte Auflage, durchgesehen von Professor Dr. E. Dürr in Bern. Leipzig, Verlag von Veit und Comp. 1912. 208 Seiten.

3. Karl Camillo Schneider: Tierpsychologisches Praktikum in Dialogform. Mit 139 Figuren im Text. Leipzig, Verlag von Veit und Comp. 1912. 719 Seiten.

4. Georges Bohn: Die neue Tierpsychologie. Autorisierte deutsche Übersetzung von Dr. Rose Thesing. Leipzig, Verlag von Veit und Comp. 1912. VIII und 183 Seiten.

1. Ziel des an erster Stelle angeführten Buches ist die Erforschung des Verhältnisses von Leib und Seele. Zu diesem Zwecke bietet der erste Hauptteil die wichtigsten Kenntnisse über das Nervensystem. Der zweite Hauptteil behandelt die physiologischen Erklärungen psychischer Erscheinungen, d. h. die Lehre jener, die die psychischen Tatsachen mechanisch beziehungsweise physisch-chemisch erklären wollen, indem sie dabei von einem besonderen psychi-

schen Prinzip absehen, die somit einzig die physiologischen, d. h. physisch-chemischen Erregungen und Zustände des Nervensystems betrachten in ihrem Entstehen, in ihren Zusammenhängen und in ihren Wirkungen auf die Muskelbewegungen. Verfasser verhält sich durgehends kritisch und ablehnend. Die physiologischen Gedächtnishypothesen versagen; um so mehr versagen die physiologischen Erklärungen des höheren Seelenlebens, des Denkens und Wollens. Der dritte Hauptteil beschäftigt sich unmittelbar mit dem „Leib-Seele-Problem". Hier stehen nach den Auffassungen der neueren Psychologie psychophysischer Parallelismus und physische Wechselwirkung einander gegenüber. Der psychophysische Parallelismus läßt das Physische und Psychische nebeneinander laufen und leugnet jede Einwirkung des einen auf das andere, während die entgegengesetzte Lehre eben die gegenseitige Einwirkung von Psychischem und Physischem behauptet. Die physiologische Erklärung der psychischen Erscheinungen führt, wenigstens wenn sie folgerichtig und vollständig durchgeführt wird, zum Parallelismus. Denn alsdann greifen die nicht wegzuleugnenden psychischen Tatsachen in den physischen Zusammenhang zwischen Reiz und Handlung nirgends ein; sie müssen somit neben den physiologischen Vorgängen im Zentralnervensystem einhergehen, diese begleiten p. 332. — Verfasser will eine vermittelnde Stellung zwischen Parallelismus und Wechselwirkungslehre einnehmen. Seine unter dem Einfluß des neueren Vitalismus und Psychovitalismus stehenden Ausführungen nähern sich der aristotelischen Lehre. Leider hat sich Becher nicht zur Klarheit und Sicherheit durchgerungen. Dasselbe gilt auch bezüglich des Ursprungs der Seele und deren Fortdauer sowie manch anderer Fragen. Sehr zu billigen ist die Art und Weise, wie Verfasser im ersten Hauptteil die Nervenphysiologie zur Darstellung bringt. Er spricht sich hierüber im Vorwort folgendermaßen aus: „Die Hirnphysiologie bietet in den wichtigsten Dingen nicht das Bild gesicherter, klarer, vollendeter Erkenntnis, sondern den Eindruck lebendigen und wirren Meinungskampfes. Diesen Stand der Forschung unter kritischer Zurückhaltung dem Leser zu verdeutlichen, den Eindruck der Klarheit, Sicherheit und Vollendung aber zu vermeiden, wo er der wissenschaftlichen Sachlage nicht entspricht, war überall mein Bestreben."

Der interessante Nachtrag: „Gestaltreiz und Instinktproblem“ lehnt die mechanistische Deutung der Instinkthandlungen als Reflexketten ab. Becher neigt zur scholastischen Auffassung des Instinktes hin.

2. Ebbinghaus[1] ist entschiedener Anhänger des psychophysischen Parallelismus. Als die einfachen Elemente des Seelenlebens gibt er an: Gegenstandsbewußtsein und Zustandsbewußtsein (Gefühle von Lust und Unlust). Trieb und Wille sind ihm nur Verbindungen von Gegenstands- und Zustandsbewußtsein (p. 79; p. 82 ff.). — Nach den Alten besteht das Seelenleben im Erkennen und Begehren. Das Erkennen (cognitio) faßten sie als Gattungsbegriff für Sinnes- und Vernunfterkenntnis (Empfinden, Vorstellen, Denken usw.), das Begehren als den aus dem Erkennen entstammenden Trieb, zu dem auch der Wille und die Willkür gehört. Die Gefühle der Lust und Unlust sind ebenfalls Tätigkeiten des Begehrens oder Empfindungen der niederen Sinne (des Tast-, Geschmack- und Geruchsinnes) insofern diese Empfindungen der Natur (dem Naturtrieb des Sinnes) entsprechen oder nicht entsprechen. Denn dem Begehren kommt es zu, nicht nur nach dem Guten zu streben und das Übel zu fliehen, sondern auch im erreichten Gute zu ruhen, sich dessen zu freuen und bezüglich des Übels Trauer und Unlust zu haben. Einzig diese Einteilung wird der Innenerfahrung gerecht: Die Selbstbeobachtung lehrt uns, daß wir nicht nur Gegenstände erkennend erfassen, sondern daß wir auch nach ihnen begehren und in ihnen ruhen. Die von der neueren Psychologie eingeführte Einteilung hingegen macht eine Art des Erkennens, das Bewußtsein zum Gattungsbegriff des „Psychischen“ überhaupt. Bewußt wird die Seele ihrer selbst und ihrer Zustände, Bewußtsein ist somit nicht jede Erkenntnis, sondern die Erkenntnis, durch die die Seele sich selbst und ihre Innenzustände erkennt[2]. Diese Innenzustände sind nun aber die Tätigkeiten des

[1] Laut Vorwort hat der Herausgeber den von Ebbinghaus verfaßten Abriß kaum verändert, obwohl er erklärt, daß er in einzelnen Punkten anderer Ansicht sei. Wir können daher auch diese vierte Auflage als das Werk Ebbinghaus' ansprechen.

[2] Ebbinghaus anerkennt dies auch, indem er p. 76 schreibt: „In der Anschauung und im Denken werden Gegenstände erfaßt, nicht die erfassenden Akte selbst gewußt.“ Leider wird dieser gute Gedanke nicht folgerichtig durchgeführt.

Erkennens und Begehrens. So ist das Empfinden nicht Bewußtsein, sondern Erfassen eines Außenweltgegenstandes, einer sinnfälligen Beschaffenheit. Das Empfinden kann aber bewußt werden, wenn man darauf aufmerkt und es als Innenerlebnis zum Gegenstand einer anderen (reflexen) Erkenntnis macht. Ebenso ist ein Gefühl kein Bewußtseinszustand, sondern ein im Begehren begründeter Seelenzustand, der bewußt ist. — Hieraus ergibt sich auch die Unrichtigkeit der Erklärung, die p. 84 ff. von der Aufmerksamkeit gegeben wird. „Die Bevorzugungen und Vernachlässigungen", heißt es dort, „in denen das Aufmerken und Zerstreutsein besteht, beruhen nicht auf der Ausübung einer besonderen Tätigkeit der Seele gegen ihre Eindrücke, sondern sind streng gesetzmäßige Folgen bestimmter Eigentümlichkeiten oder bestimmter Beziehungen der Erlebnisse selbst. Von diesen sind namentlich zwei von Bedeutung. Erstens der Gefühlswert der Eindrücke ... Eine zweite gesetzmäßige Ursache des Aufmerkens ist die Verwandtschaft der an die Seele herantretenden Eindrücke mit dem zurzeit gerade in ihr vorhandenen." Allein das Aufmerken ist wohl die Ausübung einer besonderen Tätigkeit der Seele, nämlich des Bewußtseins. Abgesehen vom Bewußtsein sind die Empfindungen schon vorhanden. Sie unterscheiden sich auch durch den Stärkegrad, entsprechend der Stärke des Reizes; ebenso kommt ihnen eine größere oder geringere Deutlichkeit zu (so ist nur der Gegenstand deutlich gesehen, dessen Bild auf die Stelle des deutlichen Sehens im Auge fällt). Indes wenn ich ihrer nicht ausdrücklich bewußt werde, merke ich nicht auf sie, schenke ich ihnen keine Aufmerksamkeit. Und dies ist auch dann möglich, wenn eine Empfindung von genügender Stärke und großer Deutlichkeit ist: Ich kann dennoch zerstreut sein oder meine Aufmerksamkeit auf etwas anderes gerichtet haben. Dieses ist dann Gegenstand des Bewußtseins, jenes aber nicht. Die Aufmerksamkeit ist also einzig das Bewußtsein. Auch dieses hat eine gewisse Weite, gleichsam ein Sehfeld, läßt auch Unterschiede zu, die im größeren oder geringeren Gesammeltsein bestehen (pluribus intentus minor est ad singula sensus). Gewisse Empfindungen nun haben die Naturneigung, bewußt zu werden (die stärkeren, die lust- und unlustbetonten, die mit anderen schon im Bewußtsein sich befindenden verwandt sind), sie werden spontan bewußt. Aber allsogleich

setzt auch der Trieb, das aus dem Erkennen sich ergebende Begehren und die Willkür ein. Indem uns ein uns entsprechender Gegenstand bewußt wird und als gut, entsprechend erscheint, begehren wir, ihn zu erlangen und somit begehren wir auch, ihn zu betrachten und genau zu betrachten: wir sammeln willkürlich die Aufmerksamkeit darauf, stellen auch die äußeren Sinne darauf ein. Ähnliches ist zu sagen bezüglich des Gedächtnisses, der Reproduktion der Vorstellungen: Die Vorstellungen rufen sich gegenseitig hervor nach ihren Zusammenhängen (Assoziation) und auch hier werden die lust- und unlustbetonten bevorzugt. Jedoch dessenungeachtet setzt auch hier ebenfalls der Trieb und die Willkür ein. Ebbinghaus aber will alles Triebhafte und Willkürliche wie aus der Aufmerksamkeit, so auch aus der Reproduktion der Vorstellungen ausmerzen.

Die Erhaltungs- und Spielbewegungen, die sogenannten Instinkthandlungen will Ebbinghaus mechanisch erklären als Reflexe. Diese Erklärung ist ganz unnatürlich und verwickelt sich in unlösbare Schwierigkeiten. (Vgl. Becher, Gehirn und Seele. Nachtrag: Gestaltreiz und Instinktproblem.) Sehr richtig sagt Becher a. a. O., p. 400: „Das Gestalterlebnis wird Gefühle und Strebungen des Gefallens und Mißfallens, des Appetitanregenden oder Widerwärtigen usw. auslösen; durch solche Erlebnisse, durch physische Faktoren, wird das instinktive Verhalten vermittelt werden.“

Ebbinghaus' Lehre über die Abstraktion ist rein nominalistisch und kommt über die „Assoziationspsychologie“ nicht hinaus (vgl. p. 118 ff.). Durch Verschmelzung von Einzelvorstellungen kann man es nur zu einem konkreten Umriß bringen, der ein Einzelding nach seiner Äußerlichkeit in seinen Hauptlinien darstellt, nicht aber zu einem Allgemeinbegriff, der das innere Wesen darstellte. Das „Vorstellen“ bleibt im sinnlich Gegebenen stecken und entfernt sich von ihm in keiner Weise (vgl. p. 132). Folge dieser nominalistischen Begriffsbildungslehre ist der Sensualismus. Das Denken „bedarf dann nicht noch der Betätigung eines besonderen Wesens oder einer besonderen Fähigkeit, um es hervorzurufen“ (p. 134). Folge des Sensualismus ist die Auflösung der Seelensubstanz in ihre Zuständlichkeiten (vgl. p. 135 ff.); denn die Substanz kann durch das sinnliche Erkennen in keiner Weise erfaßt werden. Folgerichtig muß Ebbinghaus auch auf streng notwendige und allgemein

gültige Wahrheit verzichten. Auch die Wahrheit entspringt bei ihm nur aus häufiger Assoziation: Die Wahrnehmung und noch mehr das Denken kommt der Erfahrung zuvor, spricht sich über die mögliche Erfahrung aus, unter dem Einfluß häufigst wiederholter Erfahrung. Die Übereinstimmung dieser Vorwegnahme mit der möglichen Erfahrung ist die Wahrheit (p. 139). Ebbinghaus hat somit auch kein Verständnis für die in der Erkenntnis des Allgemeinen begründete Willensfreiheit, die er ein „völlig grundloses Wollen“ nennt. Die Willensfreiheit hat eben ihren guten Grund in der Erkenntnis des Guten im allgemeinen, des Guten als solchen, in dem alles Gute beschlossen ist. Hieraus ergibt sich, daß der Wille seine vollständige Befriedigung in keinem endlichen Gute finden kann und somit von keinem endlichen Gute genötigt wird. Jedes endliche Gut erscheint immer als teilweises Gut, das wohl unter einem Gesichtspunkte gut ist und begehrenswert, unter einem anderen aber nicht. Und so bleibt dem Willen die Fähigkeit, ein solches Teilgut auch nicht zu wollen, eben weil der Verstand die Fähigkeit hat, es unter dem Gesichtspunkt zu betrachten, unter dem es nicht gut erscheint. Warum aber der Wille gerade dieses frei wolle, sich dazu frei bestimme, dafür läßt sich weder aus den objektiven Umständen noch aus den subjektiven Zuständlichkeiten ein Grund angeben; denn in der Unabhängigkeit von den objektiven Umständen und den subjektiven Neigungen besteht eben die Freiheit. Der freie Wille hat die Oberherrschaft über diese Umstände und Neigungen. Freilich, ein metaphysischer Grund läßt sich auch hier angeben in dem übergreifenden Einfluß der ersten Ursache, von der alles abhängt, auch die Ausübung der Freiheit; dieser Einfluß wirkt zwar vorherbestimmend auf den menschlichen Willen, ohne jedoch dessen Freiheit aufzuheben.

Schwer begreiflich ist es, wie Ebbinghaus finden kann, daß der Mensch nach parallelistischer Auffassung „ein staunenswert sinnvolles Wesen“ (p. 205) sein soll. Was hat das wohl für einen Sinn, daß Leib und Seele, Physisches und Psychisches zusammenhanglos nebeneinanderstehen und doch wieder ein und dieselbe Sache sein sollen? Was für einen Sinn hat eine Seele, die nichts anderes ist als ein Haufen von Zuständen und Vorstellungen, die gehen und kommen, sich vordrängen und verschmelzen?

3. Schneiders „Tierpsychologisches Praktikum" widerlegt auf dem Erfahrungswege durch interessante Versuche die physiologische Erklärung psychischer Erscheinungen. Die Versuche werden mit großer Anschaulichkeit vorgeführt und treffend gegen die mechanischen Erklärungen des Tierlebens verwertet. So richtet sich Versuch 32 und 33, p. 253 ff., gegen die Tropismenlehre Loebs und anderer: Diese Lehre vermag nicht einmal die Bewegungen der unvollkommensten einzelligen Tiere zu erklären. Sogar eine Amöbe beginnt sich zu bewegen ohne äußeren Reiz, spontan von innen heraus (also kein Tropismus), und sie bewegt sich in verschiedener Weise, nach verschiedenen Richtungen hin suchend und versuchend (Probierbewegungen), Hindernissen ausweichend und schließlich ihre Beute fassend, worauf sie dann zur Ruhe kommt. Ähnlich die Wimperinfusorien (z. B. Paramaecium); sie versuchen nach verschiedenen Richtungen hin die Beschaffenheit der Flüssigkeit, in der sie sich befinden, umgehen Hindernisse, indem sie sich wiederholt zu denselben hin und wieder von ihnen hinwegbewegen, sie gleichsam abtastend und alle Möglichkeiten versuchend, und dies alles ganz unabhängig von der Reizrichtung, ganz unabhängig von den Gesetzen nach denen sie sich mechanisch durch Tropismus und Unterschiedsempfindlichkeit bewegen sollten. Leider fällt Schneiders Werk in die der mechanischen Welterklärung entgegengesetzte Übertreibung, in den Panpsychismus und ist durchsetzt von phantastischen in Monismus einmündenden Spekulationen: Gemeinsames, immanentes Weltprinzip ist die Idee. Sie ist zeitlos, wie sie nur eine ist. Das Individuum ist eine periodische Äußerung der Idee in ihrem substantiellen Ansichsein (p. 674 ff). Bewußtsein in seinen verschiedenen Abstufungen ist das Um und Auf der ganzen Welt: Pflanzenbewußtsein, animalisches Tierbewußtsein, menschliches Bewußtsein; auch die Bewegungsenergie der Materie ist Bewußtsein (p. 213 ff; 559; 671 ff.). Dem wissenschaftlichen Ernst des Buches entspricht nicht die burschikose Ausführung über den sprechenden Hund, der bei der Kneipe mit am Tisch sitzt, eine Schüssel Bier vor sich — aus der er übrigens nur mäßig trinkt, seitdem er einmal total besoffen war — und genau acht gibt, was vorgeht (p. 618 ff.).

4. Bohns „Tierpsychologie" steht auf dem einseitigen Standpunkt der physiologischen Erklärung: Die Frage

nach dem Bewußtsein der Tiere ist als unnütz aus der wissenschaftlichen Forschung auszuscheiden, da wir darüber nichts wissen können (p. 115). Jedoch wird zugegeben, daß den Tieren, auch den niederen Tieren Empfindungen zukommen, „gewisse Prozesse im Nervensystem, die sich uns durch die Handlungen der Tiere offenbaren“ (p. 55). Die Bewegungen der niederen Tiere (Infusorien, Polypen, Seesterne und Würmer) erklären sich nach Bohn chemisch durch Tropismus und Unterschiedsempfindlichkeit, indem ein äußerer Reiz eine chemische Reaktion im Tierkörper einleitet. So dreht sich ein seitlich vom Lichte getroffenes Tier dem Lichte zu (Heliotropismus). Jedoch finden wir auch schon bei den niederen Tieren Anfänge von assoziativem Gedächtnis (p. 8 ff.). „Bei den Gliedertieren erlangt das assoziative Gedächtnis eine so hohe Entwicklung, daß es die Tropismen und die Unterschiedsempfindlichkeit nahezu verdeckt. Die Instinkte der Krustazeen und Insekten setzen sich, wie uns jede Analyse lehrt, aus Aggregaten verschiedener mehr oder minder unabhängiger Elemente zusammen, d. h. zu den Überresten der alten Lebensfunktionen, den Tropismen und der Unterschiedsempfindlichkeit, treten neue Erwerbungen, die dem assoziativen Gedächtnis entstammen, hinzu“ (p. 50). In den Wirbeltieren begründet das vollständige Vorwalten des assoziativen Gedächtnisses die „Intelligenz“ (p. 120; 179).

Bohn schreibt den Tieren Empfindung zu, jedoch kein Bewußtsein. Allein wie man aus der Tätigkeitsweise der Tiere die Empfindung erschließt, so erschließt man auch das Bewußtsein. Die Tiere, auch die niederen, benehmen sich so, daß man aus ihrem Benehmen Empfindung und bewußte Empfindung ableiten muß. (Vgl. diesbezüglich bei Schneider, „Tierpsychologisches Praktikum“, die Versuche 32 und 33 mit Amöben und Wimperinfusorien). Übrigens ist überall dort, wo Empfindung ist, auch Bewußtsein, wenn auch kein vollkommen reflexes, geistiges Bewußtsein. Das Tier, das empfindende Wesen, hat eben die Empfindung, auf daß es derselben bewußt werde und sie benütze, um das als gut Erkannte zu erstreben und das Schädliche zu meiden. Daher folgt aus dem Empfinden das Bewußtsein und aus dem Bewußtsein das Begehren, und kommt jedem, auch dem unvollkommensten empfindenden Wesen Bewußtsein und Begehrungsvermögen zu und aus dem Begehrungsver-

mögen heraus sind die Tätigkeiten aller Tiere, auch der niederen Tiere zu verstehen. Trotzdem sind die aus dem tierischen Begehrungsvermögen hervorgehenden Handlungen nicht in dem Sinne „zufällig“, als ob sie keinen Gesetzen unterlägen. Auch diese Handlungen unterliegen Gesetzen, obwohl keinen mechanischen. Es ist somit auch bezüglich der niederen Tiere falsch, wenn Bohn, an J. Loeb sich anschließend, schreibt: „Die wissenschaftliche Analyse der psychischen Erscheinungen hat nur die Aufgabe, die ihnen zugrunde liegenden physikalisch-chemischen Gesetze zu finden“ (p. 8). — Mit den offenbarsten Tatsachen streitet es, wenn Bohn die Zweckmäßigkeit der Organismen und Instinkthandlungen anzweifelt. Freilich ist diese Zweckmässigkeit keine absolute; die „alte Psychologie“ behauptet keineswegs eine absolute Zweckmässigkeit, eine Unfehlbarkeit des Instinktes. Die Instinkthandlung ist für gewöhnlich zweckmäßig unter den Verhältnissen, unter denen sich der Organismus gewöhnlich befindet. Für andere Verhältnisse muß der angeborene Instinkt modifiziert werden durch das assoziative Gedächtnis: Das Tier lernt anderen Umständen sich anpassen, ohne jedoch das Verhältnis von Ursache und Wirkung, Mittel und Zweck zu durchschauen. Letzteres kommt allein dem Menschen zu durch den Verstand. Es wird daher sehr mißbräuchlich das Vorwalten des assoziativen Gedächnisses von Bohn als „Intelligenz“ bezeichnet.

---

## METHODOLOGISCH VERFEHLT UND SACHLICH UNHALTBAR?

Von Dr. GREGOR v. HOLTUM, O. S. B.

In einer neueren Arbeit finden sich Sätze, die an erster Stelle geprüft werden müssen, um ein Urteil darüber fällen zu können, ob eine Schrift, die der Verfasser jener Arbeit ablehnt, als methodologisch verfehlt und sachlich unhaltbar zu bezeichnen ist[1].

[1] Gemeint ist ein Rezensionsartikel des P. Dr. Aloys Mager, O. S. B., im 2. Heft des Philosoph. Jahrbuches 1915 über die Schrift: De cognitione sensuum externorum. Inquisitio psychologico-criteriologica circa realismum criticum et obiectivitatem qualitatum sensibilium. Auctore J. Gredt, O. S. B. Romae 1913. VIII, 298 p.

1. Auf p. 230 finden sich folgende Sätze: „Für Aristoteles und die Alten war Erfahrung formell physischer Natur. Eine vom erkennenden Ich unabhängige ansichseiende Außenwelt mit ihren qualitativen, quantitativen und wesentlichen Unterschieden war Ausgangspunkt und Gegenstand ihrer Spekulation. In die seelische Innenwelt vermochten sie nicht anders einzudringen als von der Außenwelt her.“ Auf diesem Standpunkt steht P. Mager nicht; es ergibt sich dies aus dem bald erscheinenden Satz: „Die Erfahrung hingegen, an die sich die neuzeitliche Philosophie hingewiesen sieht, trägt wesentlich psychischen Charakter“; ihm folgt der andere: „Die Physik wird hier zur Funktion der Psychologie.“ Das ist auch der Standpunkt des P. Mager, wie die ganze Arbeit mit Evidenz bezeugt. Aus diesem Satze folgt, daß nach P. Mager nunmehr eine von uns abhängige Außenwelt Ausgangspunkt und Gegenstand der Philosophie zu sein hat; er gibt ja den Standpunkt der Alten auf, „denen eine vom erkennenden Ich unabhängige Außenwelt Ausgangspunkt und Gegenstand der Spekulation“ war. Ist nun aber nicht mit der Proklamierung der Abhängigkeit der Außenwelt vom erkennenden Subjekte behufs der Gewinnung eines Ausgangspunktes und Gegenstandes der Spekulation ein echt Kantianisches Prinzip auf den Schild erhoben? Ist nicht mit der genannten Aufstellung dem Idealismus Raum gegeben? Aber wie stimmt sie mit dem auf gleicher Seite sich findenden Satze: „Die unmittelbar gegebene Erfahrung ist der allein zulässige Ausgangspunkt jeder wissenschaftlichen Untersuchung, wenn sie sich von ihrer Forschung überhaupt einen Erfolg versprechen will“ — ? —

„In die seelische Innenwelt vermochten die Alten nicht anders einzudringen als von der Außenwelt her“, sagt P. Mager. Aber vermag er und vermag irgend ein der modernen Philosophie angehöriger Philosoph anders in sie einzudringen? Es ist doch nur dem reinen Geiste und der anima separata möglich, anders als von der Außenwelt, unmittelbar, durch den von einer Außenwelt unabhängigen Akt, in die seelische Innenwelt einzudringen. Deshalb ist die Seelenlehre der Alten höchstvernünftigerweise eine Herleitung aus ihrer Naturlehre, und ich sehe nicht ein, wie man das soll tadeln können, wenn man einmal den Satz niedergeschrieben hat: „Die unmittelbar gegebene Er-

fahrung ist der allein zulässige Ausgangspunkt jeder wissenschaftlichen Untersuchung, wenn sie sich von ihrer Forschung überhaupt einen Erfolg versprechen will."

2. „Das beseelte Wesen war den Alten in erster Linie Körper, ein Stück Außenwelt", p. 230. Ich meine, daß, wenn die Seele nicht in ihrem Ansichsein dem Menschen entgegentritt, die Sache sich gar nicht anders verhalten kann. Es ist der Mensch selber sich selbst bezüglich des psychischen Hintergrundes nicht in „erster Linie" oder unmittelbar Innenwelt; nur in der Abhängigkeit der Innenwelt von der Außenwelt tritt ihm die eigene Innenwelt gegenüber; insofern kann und muß man mit Fug und Recht sagen, daß das beseelte Wesen auch sich selber in erster Linie „ein Stück Außenwelt" ist. Und wenn man den Wert der Erfahrung nimmt, wie diese Ausgangspunkt und Objekt jeder wissenschaftlichen Forschung ist, so ist auch das nicht zu tadeln, daß „hinsichtlich des Wertes für die Erfahrung beide, belebter wie lebloser Körper, den Alten auf derselben Stufe standen", daß „für die Alten die einzige Erfahrung formell physischer Natur war". Es muß das so sein, weil der physischen Betätigung zunächst die physische Natur sich gegenüberstellt.

3. „Die Erfahrung hingegen, an die sich die neuzeitliche Philosophie hingewiesen sieht, trägt wesentlich psychischen Charakter. Nicht mehr die physische Welt in ihrem Ansichsein, sondern die physische Welt in ihrer wesentlichen Beziehung zur sinnlichen Wahrnehmung bildet unsere unmittelbare Erfahrung. Die Physik wird hier zur Funktion der Psychologie", p. 230. Diese Sätze haben kurz gesagt folgenden Sinn und Inhalt: Nicht die in ihrem Ansichsein dem Erkennen gegenübertretende Außenwelt ist Ausgangspunkt und Objekt der Erfahrung und unmittelbar der Spekulation, sondern die Außenwelt, insofern ihr Ansichsein erst vom Geiste gewonnen wird. In dieser Aufstellung dient das Psychische evident nur als Brücke. Ist das nun nicht eine ganz kantianische Aufstellung? Nach ihr muß es in aller Wahrheit heißen: Cogito, ergo certum est, existere mundum. „Die Außenwelt", sagt P. Mager p. 231, „kann nach der neuzeitlichen Philosophie nur aus dem Innenleben verstanden werden." Wir müssen hinzufügen: „Die Außenwelt kann nur aus dem Innenleben heraus der neuzeitlichen Philosophie als Tatsache gelten." Zwar

will P. Mager es nicht wahr sein lassen, daß nach der neuzeitlichen von ihm angenommenen Philosophie man erst vom Psychischen zum Physischen kommen könne. Er schreibt nämlich: „Erfahrung, ob formell psychischer oder formell physischer Natur, bleibt beidemal eine Erfahrung, unvermischte Gegenständlichkeit, objektive Außenwelt, die sich dem erfahrenden Ich entgegenstellt. Das Ich selber fällt niemals in die Erfahrung, es bleibt immer erfahrungsjenseitig. Daher sind Subjektivismus und Idealismus ebensowenig notwendige Folgerungen aus der formell psychischen als der formell physischen Erfahrung. Einen solchen Vorwurf gegen die neue Richtung könnte nur erheben, wer in vollständiger Verkennung des wahren Sachverhaltes sich niemals ernst Rechenschaft gegeben hätte über die wesentliche Verschiedenheit zwischen erfahrendem Ich und erfahrenem Etwas." Aber diese Ableugnung und dieser Protest erschüttern die Berechtigung der Anklage nicht im geringsten. Wenn nicht die bei der psychischen Betätigung sich entgegenstellende Außenwelt unmittelbar in *ihrem Ansichsein* Ausgangspunkt und Objekt der Erfahrung und der Spekulation *ist*, so muß sie doch zu diesem Ausgangspunkt und Gegenstand erst *gemacht* werden. Wodurch kann sie aber dazu gemacht werden? Offenbar doch nur durch etwas von ihr Verschiedenes. Was aber kann dieses Verschiedene anders sein als das Psychische? Gewiß braucht als dieses Psychische der neuzeitlichen Philosophie und P. Magers nicht schon sofort die *geistige Substanz* zu sein, als wenn erst mit der Erkenntnis *dieser* die Erkenntnis der außerweltlichen Substanz möglich wäre; *das* soll die Opposition nicht besagen; nur *das* ist der Sinn der Behauptung, die trotz des Protestes von P. Mager aufrechterhalten werden muß: nach ihm muß erst eine Brücke aufgezeigt werden, die *vom Psychischen zum Physischen führt*. Unwillkürlich bestätigt P. Mager selber die Richtigkeit dieser Bemerkung, wenn er auf p. 232 schreibt: „Ein gewaltiges Feld eröffnet sich der Kriteriologie, wenn es gilt, den Übergang von der alten physischen zur neuen psychischen Erfahrung vor der Vernunft zu rechtfertigen, den ununterbrochenen Fortlauf des Physischen in das Psychische aufzudecken." Da ist doch deutlich gesagt, daß die alte physische Erfahrung vor der Vernunft gerechtfertigt werden muß; in sich selber trägt sie also ihre Recht-

fertigung nicht; woher kann sie ihre Rechtfertigung erhalten? Offenbar nicht wieder aus etwas Physischen, also nur aus dem Psychischen; dieses ist das in sich Gerechtfertigte; es stellt also nach P. Mager wirklich die Brücke dar, wie eben behauptet wurde. Und läßt der Verfasser nicht später den Satz folgen: „Die Außenwelt aus der Innenwelt heraus zu erklären, bedeutet ohne Zweifel einen mächtigen, geistigen Fortschritt gegenüber dem Stadium, das nur eine Erklärung der Innenwelt von der Außenwelt her ermöglicht." Da die ansichseiende Außenwelt Ausgangspunkt für die Philosophie der Alten war, so muß also der mächtige, geistige Fortschritt „ihr gegenüber darin bestehen", daß dieser Ausgangspunkt aufgegeben wird. Das ist nicht bloß eine Konsequenz aus den Worten des P. Mager, sondern es ist formell in ihnen ausgesprochen.

4. Wenn also P. Gredt mit vollem Recht den Standpunkt der alten Philosophie beibehält, so ist es auch nicht zu tadeln, daß er nicht ein streng induktives Verfahren eingeschlagen hat. Darüber schreibt P. Mager, p. 252, also: „Jede Arbeit, die einen nützlichen oder auch nur nennenswerten Beitrag zur Lösung des Erkenntnisproblems liefern will, hat sich eines streng induktiven Verfahrens zu befleißigen. Sie muß ausgehen von den Tatsachen, die dem Problem das Dasein geben. Gerade den entgegengesetzten Weg schlägt der Verfasser unserer Schrift ein. Überall stehen Begriffsbestimmungen, Grundsätze, Behauptungen obenan, denen der notwendige Ausweis ihrer Herkunft fehlt. Daraus folgen mühelos andere Ableitungen, die schließlich in die Tatsachen ausmünden, die als Ausgangspunkt hätten dienen müssen."

Aber dieses Vorgehen des P. Gredt könnte methodologisch nur dann getadelt werden, wenn er seinen Standpunkt gegenüber dem von P. Mager vertretenen hätte beleuchten oder rechtfertigen wollen. Das ist aber nicht der Fall. P. Gredt schrieb seine Schrift von seinem Standpunkt aus für die Bekenner seines Standpunktes. Wie kann man ihm dann jene obenanstehenden Begriffsbestimmungen, Grundsätze, Behauptungen zum Vorwurf machen, die von dem eingenommenen Standpunkte aus sich ganz von selbst ergeben? Dem Verfasser der Rezension hilft auch nichts die Berufung auf Aristoteles, die also lautet: „So philosophierte weder Aristoteles noch der hl. Thomas, wenigstens

nicht in seinen Kommentaren zum Stagiriten. Das letzte Kapitel der letzten Analytiken verrät unzweideutig, wie Aristoteles über Ursprung und Geltung der Prinzipien dachte." Was den Ursprung der Prinzipien betrifft, so leitet Aristoteles dieselben allerdings aus der Induktion ab, aber nicht im Sinne des Rezensenten, als wenn die sinnliche Erfahrung, die der Induktion den Stoff bietet und, wenn alles Singuläre als erkannt betrachtet werden kann („in quantum considerantur omnia singularia" Thom. in Anal. post. lib. 1. lect. 20 nr. 14 sq) sie abschließt, nicht rein in sich selber als Erkenntniskraft für die physische Natur oder das physische Ansichsein der Dinge in Betracht käme (vgl. Anal. post. II, 19; 100, b. 4 10); und bezüglich der Geltung der Prinzipien, insofern sie aus der sinnlichen Erkenntnis gewonnen werden, lehrt Aristoteles ausdrücklich, daß diese auf das Ansichsein der Dinge zurückzuführende Geltung unbeweisbarer Natur ist. (Vgl. Anal. post. I, 3; 72, b, 18; vgl. auch Thom. in l. c. lect. 7: nr. 7 sq.; cf. In Met. lib. 4 lect. 6.) Es dachte also Aristoteles nicht über Ursprung und Geltung der Prinzipien in einer Weise, die dem Standpunkte des P. Gredt abträglich wäre. Mithin wird auch der Standpunkt und die Methode des Aquinaten nichts gegen P. Gredt beweisen; das meint nämlich P. Mager, indem er p. 233 schreibt: „Wollte sich der Verfasser nun doch einmal, entgegen der durchaus berechtigten Behauptung von der formell psychischen Natur unserer Erfahrung, auf den Standpunkt der aristotelisch-thomistischen Erfahrungswelt stellen, dann hätte er Methode und Gedankengang der Aristotelischen Schrift de anima und ihren Thomistischen Kommentar als Grundlage nehmen und unserem Verständnis näherbringen sollen. Er hätte dabei besonders die Lehre von der Identität des sensibile in actu und sensus in actu berücksichtigen müssen. Vielleicht (sic!) wäre der Verfasser nebenbei (sic!) zu Ergebnissen gekommen, die ihn in überraschender Weise der modernen Auffassung nahegebracht hätten." — Diese Sätze sind „methodologisch verfehlt und sachlich unhaltbar". Ersteres aus mehreren Gründen. P. Gredt wollte nicht, wie gesagt, erst unter Nachweis der Berechtigung gegen Gegner, sich „auf den Standpunkt der aristotelisch-thomistischen Erfahrungswelt stellen"; deshalb hatte er es nicht nötig, Methode und Gedankengang der Aristotelischen Schrift

de anima und ihren Thomistischen Kommentar als Grundlage zu nehmen und „ihn unserem Verständnis näher zu bringen“; deshalb ist es auch unberechtigt, ihm aus dieser Unterlassung einen Vorwurf zu machen. Und wie kann P. Mager diese Unterlassung so hoch werten, wenn P. Gredt bei der Untersuchung jener Schriften doch nur „vielleicht“ zu jenen Resultaten gekommen wäre, die den Aquinaten „in überraschender Weise der modernen Auffassung nahe gebracht hätten!“ P. Mager hat nach seinen Worten offenbar die angegebenen Schriften untersucht. Zu welchem Resultat ist er denn gelangt? Er sagt es uns nicht klipp und klar; einerseits, weil er ja einen Vorwurf erhebt, muß man annehmen, daß er sich bei jenem Studium die Überzeugung verschafft hat, daß Thomas in jenem Kommentar der modernen Auffassung nahekommt, und daß er meint, jeder müsse bei gleichem Studium die gleiche Überzeugung gewinnen; anderseits rückt das Wörtchen „vielleicht“ alles wieder in das Gebiet des Zweifelhaften; dann kann man aber auch vom Standpunkte des P. Mager aus die besagte (gar nicht von ihm an und für sich zu verlangende) Untersuchung P. Gredt nicht so zur Last legen wagen, wie es geschieht.

Die angegebenen Sätze sind auch sachlich unhaltbar. Die Lehre von der Identität des sensibile in actu und des sensus in actu verträgt sich nämlich ganz gut mit der Ansicht der Alten von der vom erkennenden Ich unabhängigen, ansichseienden Außenwelt mit ihren qualitativen, quantitativen und wesentlichen Unterschieden. Der Sinn dieses Satzes: „sensibile in actu est sensus in actu“ ist nach Thomas: „ex hoc aliquid in actu sentimus, quod sensus informatur in actu per speciem sensibilis“ (I. qu. XIV. a. 2 c.). Was aber diese informatio sensus per speciem sensibilis bezüglich der Erkenntnis der Außenwelt besagt, ob die Erkenntnis direkt die vom erkennenden Subjekt unabhängige Außenwelt mit ihren qualitativen, quantitativen und wesentlichen Unterschieden erfaßt oder nicht, darüber läßt uns Thomas gar nicht im Zweifel, wenn er sagt: „Exterius immutativum est, quod per se a sensu percipitur, et secundum cuius diversitates sensitivae potentiae distinguuntur“ (Sum. th. I. qu. 73 a 3). Es war also P. Gredt der Mühe überhoben, eine Untersuchung über Methode und Gedankengang des Thomistischen Kommentars zur Schrift de anima seiner Schrift vorauszuschicken,

weil Thomas den Sinn des Satzes „sensibile in actu est sensus in actu“ in der Summa, von vielen anderen Stellen in den Werken des Heiligen ganz abgesehen, authentisch so erklärt, daß jede Annäherung an den Subjektivismus der neuzeitlichen Philosophie ausgeschlossen bleibt. Es hat aber bisher noch niemand die Ergebnisse der Philosophie des Aquinaten für Ergebnisse angesehen, „die ihn in überraschender Weise der modernen Auffassung nahebringen“.

5. „Das Formale des Erkenntnisgegenstandes als solchen, insofern er nämlich auf das Wahrnehmungsvermögen einwirkt, darf nicht im Gegenstande an sich, sondern nur dort, wo seine Wirksamkeit abschließt, im Wahrnehmungsorgan gesucht werden“ (p. 234). Das ist ein verfänglicher Satz! Er kann unbedenklich zugegeben werden, wenn nur festgehalten wird, daß das äußere Objekt auf keiner Linie des immanenten Prozesses dem Wahrnehmen fremd bleibt. Es muß also der Satz: Das Formale des Erkenntnisgegenstandes als Erkenntnisgegenstand muß nur dort gesucht werden, wo seine Wirksamkeit abschließt, im Wahrnehmungsorgan, eine Distinktion erfahren: dist.: so, daß auch noch beim Abschluß des Einwirkens des Gegenstandes auf das Wahrnehmungsvermögen die Einwirkung als vom Ding an sich ausgehend betrachtet wird: concedo; so, daß die also charakterisierte Einwirkung fallen gelassen wird: nego. Es muß diese Unterscheidung notwendig gemacht werden; wenn sie nicht angebracht wird, fällt der Prozeß der Wahrnehmung in zwei zusammenhanglose Vorgänge auseinander; der eine reicht bis dahin, wo die physikalisch-chemische Einwirkung des ansichseienden Dinges an ihrem Ende steht; der andere besagt das im wahrnehmenden Subjekt Nachfolgende. Von einem einheitlichen Prozeß der Wahrnehmung könnte da nicht mehr die Rede sein. Es könnte auch nicht mehr die Rede sein von einer Erkenntnis und Wahrnehmung rücksichtlich eines dem Subjekte äußerlich gegenüberstehenden Objektes. Denn Erkennen und Wahrnehmen besagen doch offenbar eine reale Beziehung zu dem, was erkannt wird; in unserem Falle liegt aber eine solche Beziehung nicht vor; sie liegt nicht vor bei dem ersten Vorgang, wie ganz selbstverständlich ist; sie liegt auch nicht vor bei dem zweiten Vorgang, weil das äußere Objekt, das doch nur Ding an sich objektiv ist, nicht mehr mitspielt.

Und wie kann man, wenn man nicht auf Kantschem Standpunkt steht, wenn man also wirklich die (logische) Wahrheit als Beziehung zwischen einem Ding und dem Erkenntnisvermögen definiert, sagen, daß die Tätigkeit des Erkenntnisvermögens keine andere Beziehung direkt knüpfe als mit ihrem Abschlusse, dem ausgeprägten Erkenntnisbilde? Das tut aber P. Mager formell, wenn er p 237 f. schreibt: „Die Tätigkeit des Erkenntnisvermögens, in der die Wahrheitsbeziehung wurzelt, knüpft direkt keine andere Beziehung, als mit ihrem Abschluß, dem ausgeprägten Erkenntnisbild". Aber der Rezensent tritt mit dieser Aufstellung in Widerspruch mit einer anderen, die auf p. 236 steht; da heißt es: „die sinnfällige Betätigung des Erkenntnisgegenstandes — NB.: als Erkenntnisgegenstandes; denn von p. 234 an spricht P. Mager nur so von ihm — ist nicht eine bloße Teilbetätigung des Erkenntnisgegenstandes, sondern dessen volle Wirklichkeit zieht dessen Form im ganzen Umfang mit ins Spiel". Das heißt doch nichts anderes sagen, als was Aristoteles sagt: Die Form des Dinges an sich und die Form, die es der Wahrnehmung einprägt, sind nur dadurch unterschieden, daß im ersten Falle die Unterlage der Form eine physische, im zweiten eine psychische ist.

Und wenn P. Mager nichts von einer Teilbetätigung des Erkenntnisgegenstandes als Erkenntnisgegenstand wissen will, so ist das genau dasselbe, was ich vorhin ausführte. Wenn die Wahrnehmung ein einheitlicher Prozeß ist, so ist auch die physikalisch-chemische Einwirkung im Subjekt als einem lebendigen Organismus nicht bloß vital-psychisch, sondern auch psychisch rücksichtlich der Wahrnehmung. Denn das Lebensprinzip, das in der Weiterführung und Weiterentwicklung der physikalisch-chemischen Einwirkung zu bemerken ist, enthält, weil höhere Form, eminenter formaliter auch das Physikalisch-Chemische, worin das äußere Objekt den Anfang seiner Einwirkung auf das Subjekt macht, das ein lebendiger Organismus ist. Folglich enthält diese Lebensform, wie sie bei dem besagten, rein physisch-chemikalischen Erleiden vorzufinden ist, auch schon die Qualität, wie sie erkannt werden soll. Denn kann sie dieselbe nach ihrem physisch-chemikalischen Sein in sich enthalten, so noch viel mehr nach ihrem intentionalen Sein. Also ist die physisch-chemikalische Einwirkung auf das Subjekt psychisch auch schon rücksichtlich des

Terminus der Wahrnehmung, nicht als wenn dieselbe ein Erkenntnisbild, eine Spezies besagen würde, sondern weil die höhere Form, die das Physisch-Chemikalische schon in höherer Art in sich trägt, um so mehr Macht hat, aus dem, was sie erleidet, das endgültig Höchste zu gestalten. So hat man offenbar einen lückenlos einheitlichen Prozeß.

Es läßt sich das Gesagte auch so verdeutlichen: Wenn die äußere Qualität sich in den Bewegungsvorgängen des Organismus betätigt, so ist sie auch selber in diesen Bewegungsvorgängen irgendwie zu finden; das muß aber doch einen Zweck haben — natura non causat superflua —; als Zweck ist aber einzig der des Erkennens anzuweisen; folglich muß das besagte Sichfinden der Qualität in den Bewegungsvorgängen im Organismus auf die Wahrnehmung hingerichtet sein; folglich muß es diesem innerlich dienen; folglich kann es nicht bloß conditio sine qua non sein, die kein innerliches Verhältnis besagt; folglich muß es ursächlich wirken; folglich muß in diesem Wirken die Qualität selber irgendwie stecken; folglich muß sie auch am Ende anzutreffen sein, da jede Wirkursache, einerlei ob Haupt- oder Instrumentalursache, insoweit sie Ursache ist, sich den Effekt verähnlichen muß; und wirkt sie nicht um ihrer selbst willen? Wir haben also das gleiche Resultat. Noch einfacher wird die Beweisführung, wenn man einfach sagt: Weil in den Bewegungsvorgängen die Psyche steckt, die ja doch auch erkennen soll, ist es naturgemäß, daß sie aus jenen Bewegungsvorgängen, insofern sie auf die Qualität hindeuten und dieselbe irgendwie enthalten, zur Erkenntnis der Qualität gelange. So herrscht Harmonie. Das erfordert allerdings eine weitläufigere Erklärung.

Bei der gegebenen Darlegung des Prozesses der Wahrnehmung ist es ausgeschlossen:

*a*) daß nur eine Teilbetätigung des Erkenntnisgegenstandes als Erkenntnisgegenstand vorliege, weil ja seine Einwirkung sich auf eine Form bezieht, die in ihrer höheren Einheit ihm nach jeder Seite proportioniert ist, so daß sie auch das in sich Niedere, die physikalisch-chemischen Vorgänge innerlich mit sich eint;

*b*) daß — wie aus *a* folgt — **zwei** zusammenhanglose Vorgänge beim Wahrnehmen anzunehmen seien, wozu man nach P. Magers Auffassung kommen muß;

c) daß etwas anderes als die vom erkennenden Ich unabhängige, ansichseiende Außenwelt Ausgangspunkt und Gegenstand der Wahrnehmung sei.

Das alles folgt mit Notwendigkeit daraus, daß schon beim ersten Eintritt des äußeren Objektes in den Wahrnehmenden als lebendiges Wesen dieser eminenter formaliter als erkennend sich betätigt[1]. Und das, wie gesagt, aus einem tief metaphysischen Grunde, der zeigt, wie die Erschütterung der thomistischen Philosophie an einem wichtigen Punkte in einem Teile von den schwersten Folgen auch für die anderen Teile ist. Bei einem Liebäugeln mit Kantschen Erkenntnisprinzipien kann der Einsichtige nicht mehr das Prinzip der thomistischen Philosophie festhalten: „Das Lebensprinzip als höhere Form enthält in sich eminenter formaliter die verschiedenen Formen der Elemente, aus denen, chemisch gesprochen, der lebende Körper zusammengesetzt ist, so wie die einfache Menschenseele eminenter formaliter das Pflanzliche und Sinnliche in sich enthält. Das Lebensprinzip bestimmt somit als substantielle Form die verschiedenen ungleichartigen Teile des Körpers auch in substantiell verschiedener Weise: die Eiweißteile, insofern es selbst eminente Eiweißform ist, die Lezithinteile, insofern es Lezithinform ist usw." (Gredt: Divus Thomas, 2. Bd., 2 H., p. 206). Wird dies bestritten, so ist es selbstverständlich, daß an einem Teile des Wahrnehmungsvorganges nur das Vital-Psychische sich vorfindet und der andere Teil das erkenntnismäßig Psychische enthält.

6. „Eine Eigentümlichkeit der transitiven Tätigkeit, durch die das Ding auf den Sinn einwirkt, muß hervorgehoben werden. Sie kommt dem Ding nur und ausschließlich zu in dem Augenblick, wo es die Wahrnehmung veranlaßt" (p. 234). Dieser Satz fordert doch den entschiedensten Widerspruch heraus[2]. Die transitive Tätigkeit des Wahr-

[1] Selbst bei der nicht vital erfahrenen physisch-chemikalischen Einwirkung des Objektes auf das Subjekt ist dieses formell unter der Rücksicht der Erkenntnis zu fassen, weil sonst alles Erkennen von Grund aus aufgehoben wird. Das kann aber nur von der belebenden Seele her erklärt werden und diese Erklärung kann einzig die angegebene thomistische sein.

[2] Auf p. 236 steht der Satz: „Unter allen Arten transitiver Bewegung nimmt die wirkliche Sinnenfälligkeit eine Ausnahmestellung ein, insofern sie ihren formellen Abschluß nicht im bloßen Stoff, sondern im beseelten Stoff hat." Daß dieser Abschluß im beseelten

nehmungsgegenstandes endigt doch genau in dem Augenblick, wo der lebende Organismus berührt wird. Die Alten würden mithin in unserem Falle sagen, daß die transitive Tätigkeit die Aufgabe hat, die Spezies außen zu produzieren und dann die produzierte Spezies an und in das Organ mechanisch zu leiten; sie würden nie und nimmer zugegeben haben, daß die bei dem Tastsinn und dem des Geschmackes innerhalb des Organismus nach ihrer Meinung erfolgende Produktion der species intentionalis eine actio transiens sei. Ist nicht in der Tat, was im Organismus nach empfangener mechanischer Bewegung der Nervensubstanz vorgeht, vitaler Natur? Deshalb trifft zu: „Das vitale Wirken des Lebensprozesses ist als immanentes Wirken anzusehen". Lorenzelli: Philosophiae theoreticae institutiones, Vol. I (1890), p. 284: actio „transiens est illa, ex qua sequitur aliquid factum praeter ipsam; manens in ipso agente est illa per quam non fit aliud praeter ipsam operationem". Daß ich aber jenen geprägten Satz, der ja noch eine günstige Deutung zuläßt, wirklich nach dem Sinne des Rezensenten aufgefaßt habe, folgt mit Evidenz aus dem, was auf p. 235 steht. Da heißt es: „Erkennen bezeichneten wir bereits, im Gegensatze zur Aktualisierung der Sinnenfälligkeit des Gegenstandes, als eine Tätigkeit, deren Anfang und Abschluß keine räumlich-zeitliche Trennung zuläßt, also als eine immanente Tätigkeit." Zu diesem Satze ist noch bezüglich der Inanspruchnahme der Aktualisierung des Objektes im Organismus als eines immanenten Vorganges zu bemerken, daß allerdings zwischen jener Aktualisierung und dem Akt der Wahrnehmung eine räumlich-zeitliche Trennung vorliegt; daraus folgt aber nur, daß beim Akte der Wahrnehmung zwei immanente Vorgänge vorliegen: einer, der noch nicht selber die Wahrnehmung ist, aber ihr dient, indem er sie vorbereitet und veranlaßt, ein anderer, der die Wahrnehmung selber

Stoff noch den Namen „transitive" Tätigkeit erhalten könne, bestreitet die Kritik im Text. Der Rezensent gibt es, im Widerspruch mit sich selber, auch zu, wenn er sofort nachher schreibt: „Damit sind die Grenzen der Physik überschritten" p. 236. P. 240 schreibt er sogar ganz bestimmt: „Die Netzhautreizung ist nicht ein rein physischer, sondern biochemischer, physiologischer, psychischer Vorgang." Aber weshalb dann mit Aufgebung aller üblichen Terminologie ihn transitive Aktion nennen? Er ist ja nur durch eine solche verursacht, ist in sich eine actio immanens.

ist. Aber diese beiden immanenten Vorgänge sind wesentlich geeint, weil schon der erste Vorgang etwas Psychisches in der Linie des zweiten Vorganges ist, aus dem schon angegebenen Grunde, weil ihm als Untergrund das Lebensprinzip dient, das in seiner Form als einer höheren Einheit das Sinnliche, das Vitale und das Physisch-Chemische in sich schließt; da begreift es sich sofort, daß innerlich notwendig das Niedere dem Höheren zu dienen hat, es begreift sich, daß aus dem vitalen Prozesse, in dem Physisches und Chemisches mitwirkt, der sinnliche Prozeß herausgestaltet wird, weil er in dem unteren Prozeß schon wie präformiert vorlag[1]. In dieser Auffassung haben wir allein etwas innerlich Einheitliches bei dem Vorgange der Wahrnehmung vor uns; es ist bei ihr durchaus verständlich, daß das Wahrnehmen nach etwas langt, was außer ihm liegt, daß es das Ding an seinem physischen Ansichsein erreicht. Weil P. Mager in der Aktion des Gegenstandes auf den lebenden Organismus als lebenden noch keine immanente Tätigkeit sieht, die auf einer Linie mit der Tätigkeit der Wahrnehmung liegt, kann er allerdings die Reaktion auf den Reiz vom Objekte hin fast nur als harmonia praestabilita oder Okkasionalismus fassen und es ist ihm unmöglich gemacht, die Erkenntnis am Schlusse anders zu erklären, wie er es tut: „Will das Wahrnehmen nach etwas langen, so muß es in sich selber greifen" (p. 235). Davon aus ist keine Brücke zur Objektivität zu gewinnen, mag der Verfasser sie auch in dem unmittelbar folgenden Satze zu geben meinen: „In ihm (dem Wahrnehmen) aber ist nichts vorhanden, außer was von außen hineingelegt wurde." Aber da hapert's ja gerade! Was hineingelegt wurde von außen, wurde, nach dem Rezensenten selber, ausschließlich in die Aktion des Gegenstandes, wie diese vom Subjekte empfangen wird, hineingelegt; es wurde nichts von ihr vermittels der Aktion in die Reaktion hineingelegt; es wurde also gar nichts von ihr hineingelegt und folglich ist es ebenso schwer zu er-

[1] Weil das Lebensprinzip des wahrnehmenden Subjektes in dem den rein mechanischen Eindruck empfangenden Organ als dessen informierender Träger ist und deswegen der mechanische Eindruck secundum quid schon auf der Linie des Vitalen liegt, kann, da das Lebensprinzip eminenter formaliter das Physische und Chemische in sich enthält, in innerlicher Verbindung der Prozeß vom Empfang des mechanischen Eindruckes bis zum Abschluß der Erkenntnis fortgehen.

klären, wie naturgemäß überhaupt noch ein Wahrnehmen von objektiver Gültigkeit möglich sein soll, was der Rezensent ja nicht bestreitet, wie zu erklären, wie überhaupt der Akt der Wahrnehmung erfolgen kann, da ja nach ihm (p. 235) das Wahrnehmen eine immanente Tätigkeit, die vorhergehende Beeinflussung aber dieser fremd ist: es bleibt also nur harmonia praestabilita wegen der substantiellen Einheit der informierenden Seele, die beide Vorgänge trägt, oder Okkasionalismus.

7. „Mit diesem Zugeständnis (‚Unsere unmittelbare Erfahrung ist formell psychischer Natur‘ — ‚will das Wahrnehmen nach etwas langen, dann muß es in sich selber greifen‘, p. 235), wäre die Zuverlässigkeit, Gewißheit und Objektivität der sinnlichen Wahrnehmung noch lange nicht gefährdet. Sie sind uns vielmehr durch eine dreifache untrügliche Bürgschaft gesichert. Einmal unterliegt die transitive Betätigung der sinnenfälligen Gegenstände als physische Bewegung strengstens den Naturgesetzen, die, wie wir wissen, in ihrer Notwendigkeit und Regelmäßigkeit keine Ausnahme gestatten. Dann ist das Erkennen eine Reaktion und das sinnliche Erkennen eine Reaktion, die mit der gleichen Notwendigkeit erfolgt, wie die Aktion selber. Ein- und ausgeprägtes Erkenntnisbild sind absolut identisch. Eine dritte Bürgschaft ist in dem Umstand gegeben, daß die sinnenfällige nicht eine bloße Teilbetätigung des Erkenntnisgegenstandes ist, sondern dessen volle Wirklichkeit, dessen Form im ganzen Umfang mit ins Spiel zieht“ (p. 237). Daß man nicht bei dem gemachten Zugeständnis von der Sicherung der Zuverlässigkeit, Gewißheit und Objektivität der sinnlichen Wahrnehmung so zuversichtlich sprechen kann, ergibt sich aus dem Gesagten. Auch nicht, wenn man sich auf die angegebene „dreifache untrügliche Bürgschaft“ beruft. Zunächst nützt nichts die Berufung auf die „strengstens den Naturgesetzen unterliegende transitive Betätigung der sinnenfälligen Gegenstände“. Diese Berufung involviert eine petitio principii, wie jedem bei geringem Nachdenken einleuchtet. Die Behauptung dann, die Reaktion erfolge mit der gleichen Notwendigkeit wie die Aktion selber, ist eben nur Behauptung; aus dem Gesagten ist ersichtlich, daß von einer naturgemäßen Reaktion bei dem Standpunkte des Rezensenten gar nicht die Rede sein kann: Das Eintreten des

eingeprägten Erkenntnisbildes vermag seine Aktualisierung der Sinnenfälligkeit des Gegenstandes im Wahrnehmen, wie sie der immanenten Tätigkeit schroff gegenübersteht (Rezensent bezeichnet sie ja sogar als transitive Tätigkeit), nicht zu erklären. In der Aufstellung der dritten Bürgschaft endlich gibt er sein eigenes System preis; nur unsere Philosophie kann behaupten, daß die Wirksamkeit des Erkenntnisgegenstandes dessen Form im ganzen Umfang mit ins Spiel ziehe; in der Philosophie des Rezensenten ist die volle Wirklichkeit des Erkenntnisgegenstandes weder in der „transitiven" Betätigung desselben zu finden noch in dem Akt des Erkennens, der nach P. Mager eine vom erkennenden Ich unabhängige, ansichseiende Außenwelt mit ihren qualitativen, quantitativen und wesentlichen Unterschieden nicht wiedergibt.

8. „An der Wiege der modernen Weltanschauung spielten sich die gewaltigen Umwälzungen in den Naturwissenschaften ab, die die alte Physik immer mehr verdrängten. Sie setzten an ihre Stelle eine neue Physik, die sich heute allgemeiner Anerkennung erfreut. Die Unterordnung der physischen Ursachen mußte ihrer Gleichordnung weichen. Der Bewegungsbegriff von ehedem mit seiner einseitigen Übertragung einer Vollkommenheit löste sich in die Bestimmung des wesentlich gegenseitigen Austausches zweier gleichwertigen Vollkommenheiten auf. Der Verschiebung der Auffassungen und Begriffe im menschlichen Denken, die dabei unausbleiblich war, konnte sich auch der eigenartige Ursächlichkeits- und Bewegungsfall zwischen Erkenntnisgegenstand und Erkenntnisbild auf die Dauer nicht entziehen. Seitdem ängstigt und reizt das Problem der Sinneserkenntnis den Denker. Es heischt gebieterisch eine Auseinandersetzung, ehe es den Zugang zur eigentlichen Philosophie eröffnet" (p. 237). Der Sinn der ganzen Auseinandersetzung ist kein anderer als: Es ist ein Problem, ob die Außenwelt an sich existiert, ob sie an sich mit ihren qualitativen, quantitativen und wesentlichen Unterschieden vorliegt. Wie könnte, wäre das nicht der Sinn, P. Mager schreiben: „Es ängstigt und reizt das Problem der Sinneserkenntnis den Denker"? Bezieht sich das Problem etwa nur auf die qualitativen und quantitativen Unterschiede? Aber warum denn nicht auch auf die wesentlichen, da die qualitativen und quantitativen, da die letzteren

doch in ersteren wurzeln? Und warum sollte das Problem haltmachen vor der Körperlichkeit als solcher, vor der Außenwelt als Außenwelt, da doch der das Problem hervortreibende Grund derselbe ist, nämlich die Frage, wie das Subjektive und Objektive sich verbinden können? Da ferner qualitative, quantitative und wesentliche Unterschiede mit der Körperlichkeit konkret zusammenfallen und eben das Konkrete bei der Sinneswahrnehmung formell erfaßt oder auch nicht erfaßt wird, so folgt, daß das Problem eben vor der Körperlichkeit als solcher nicht zum Stehen gebracht werden kann.

Es ist dann auch nicht wahr, daß alle physischen Ursachen in einer Gleichordnung dastehen. Es ist nicht wahr für unser Wissen, weil es nicht erwiesen worden ist; es kann aber nur das Erwiesene uns als wahr gelten: es ist aber auch nicht wahr, weil eine solche Gleichordnung einen Widerspruch besagt: *a*) Sind die Ursachen gleichgeordnet, so ist nicht abzusehen, warum ein Ding rein leiden, ein anderes rein handeln soll; *b*) bei rein mechanischen Ursachen wird dann die Wirksamkeit des einen Dinges durch die des anderen paralysiert; *c*) bei einer mechanischen Gleichordnung wäre die Zweckbeziehung der einen Ursache auf die andere rein äußerlich, wäre nur durch den Willen und das Wirken Gottes zu begreifen. Eine die Welt innerlich affizierende Ordnung wäre nicht vorhanden.

Wenn also die Haupterrungenschaft der modernen Physik die sein soll, daß die Unterordnung der physischen Ursachen deren Gleichordnung zu weichen habe, so ist diese Errungenschaft keine Errungenschaft; eine solche Aufstellung ist nicht einmal diskutabel, und wenn der Hauptgrund, weshalb bezüglich der Erklärung der Sinneswahrnehmung die alte Auffassung der neuzeitlichen Philosophie weichen soll, in dieser Umwälzung der Physik zu suchen ist, so kann sich die alte Philosophie zu einem so leicht besiegbaren Gegner nur gratulieren; sie bleibt dann ewig dem Schicksal enthoben, „sich zu ängstigen" um das Denker reizende Problem der Sinneserkenntnis.

8. „Das Formale der Wahrheitsbeziehung kommt, wie ohne weiteres einleuchtet, vom Erkenntnisvermögen her. Nun aber wissen wir, daß die Tätigkeit des Erkenntnisvermögens, in der die Wahrheitsbeziehung wurzelt, direkt

keine andere Beziehung knüpft, als mit ihrem Abschluß, dem ausgeprägten Erkenntnisbild. Das ausgeprägte Erkenntnisbild indes ist nichts anderes als das hic et nunc in dieser bestimmten Weise aktuierte Erkenntnisvermögen. Man könnte demnach leicht versucht sein, die Wahrheit in einer Beziehung des Erkenntnisvermögens zu sich selber zu sehen. Dem ist aber nur scheinbar so. Das Erkennen ist wesentlich eine Reaktion einer von anderswoher kommenden Aktion. So wird der Abschluß der Aktion — freilich unter einem anderen Betracht — zum Ausgang und auch Abschluß einer Reaktion, die ja immanent ist. Die Wahrheit wird also zur Beziehung zwischen ein- und ausgeprägtem Erkenntnisbild oder zur Gleichung zwischen beiden Erkenntnisbildern" (p. 237 f.). „Das ausgeprägte Erkenntnisbild ist nichts anderes als das hic et nunc und in dieser bestimmten Weise aktuierte Erkenntnisvermögen." Dieser Satz ist falsch, wenn unter der genannten Aktuierung das Erkenntnisvermögen verstanden wird, wie es zum erstenmal in actu ist, nachdem es vor diesem Momente in potentia war. Denn so ergibt sich nur die Anregung oder Bestimmung zum Erkennen, die offenbar für ein für das Erkennen bloß veranlagtes Wesen verlangt wird, mag dieser Reiz zum Handeln worin immer seinen Grund haben. Da der Rezensent dies jedenfalls zugibt, kann er unter der Aktuierung offenbar nur das fertige Erkennen verstehen. Aber ist es dann so ohne weiteres ausgemachte Sache, daß dieses fertige Erkennen bei jeder Sinneswahrnehmung ein ausgeprägtes Erkenntnisbild impliziere? Wie der Rezensent weiß, behauptet die alte Philosophie, daß bei der äußeren Sinneserkenntnis keine species expressa herausgebildet werde; „nam species haec obtinet tantum, cum obiectum non est praesens et non proportionatum potentiae, ut haec habeat terminum, in quem cognoscendo feratur. Sed obietum sensuum externorum est praesens et est etiam proportionatum sensui externo qui fertur in qualitatem concretam prout haec praesentialiter existit a parte rei", Gredt, De cognitione sensuum externorum, p. 16. Hat nun P. Mager bisher etwas Entscheidendes zur Erschütterung der alten Philosophie beigebracht? Wie wir sehen: nein! Folglich ist das eben Zitierte bloße Behauptung; es ist gar nichts angeführt, aus dem sich auch nur die Möglichkeit ergeben würde, daß die Wahrnehmung in termino

noch ein Erkenntnisbild in dem Erkenntnisvermögen produziere und die Wahrnehmung sich nicht ohne Erkenntnisbild direkt auf das äußere Objekt beziehe.

P. Mager sucht nun eine Schwierigkeit zu beseitigen, die sich aus dem Gesagten gegen ihn erheben ließe. „Man könnte leicht versucht sein, die Wahrheit in einer Beziehung des Erkenntnisvermögens zu sich selber zu sehen.“ Dem ist aber nur scheinbar so — entgegnet er —; das Erkennen ist wesentlich eine Reaktion auf den Abschluß einer von anderswoher kommenden Aktion. So wird der Abschluß der Aktion — freilich unter einem anderen Betracht — zum Ausgang und auch zum Abschluß der Reaktion, die ja immanent ist. Die Wahrheit wird also zur Beziehung zwischen ein- und ausgeprägtem Erkenntnisbild oder zur Gleichung zwischen beiden Erkenntnisbildern.“ Darauf ist zu entgegnen: Wenn der Rezensent es leugnet, daß die Wahrheit in einer Beziehung des Erkenntnisvermögens zu sich selber — das heißt doch nur: zum ausgeprägten Erkenntnisbild — bestehe, so muß sie also in einer Beziehung des Erkenntnisvermögens zum äußeren Objekte bestehen, somit ist die vom Rezensenten gewollte species expressa zugleich medium sub quo und medium quo; ersteres, weil sie Spezies ist, letzteres, weil sie nicht in sich erkannt wird. Aber dann wird sie offenbar ganz überflüssigerweise gesetzt, da sie ja alsdann dem Erkenntnisvermögen nur als abschließende Aktualisierung dient; kann aber als solche nicht die von der alten Philosophie gesetzte Aktualisierung dienen, insoferne diese nach der Ausprägung der species impressa unmittelbar die vollzogene Gleichung zwischen Erkenntnisobjekt und Erkenntnissubjekt ist? Ich meine: sehr gut!

Zur Begründung der Leugnung der Behauptung, die Aufstellung des Rezensenten führe dazu, die Wahrheit in einer Beziehung des Erkenntnisvermögens zu sich selber zu sehen, dient: „Das Erkennen ist wesentlich eine Reaktion auf den Abschluß einer von anderswoher kommenden Aktion. So wird der Abschluß der Aktion — freilich unter einem anderen Betracht — zum Ausgang und auch Abschluß der Reaktion, die ja immanent ist. Die Wahrheit wird also zur Beziehung zwischen ein- und ausgeprägtem Erkenntnisbild oder zur Gleichung zwischen beiden Erkenntnisbildern.“

Wir haben also: 1. Den Abschluß einer von anderswoher kommenden Aktion. Dieser Abschluß ist das eingeprägte Erkenntnisbild. Die von anderswoher kommende Aktion ist die transitive Aktion (Philos. Jahrb. p. 235).

2. Die auf den Abschluß der Aktion eintretende Reaktion, die immanenter Natur ist.

Es ist nun offenbar nicht einzusehen, wie auf eine ihrer Natur nach im lebendigen Organismus befindliche transitive Aktion naturgemäß eine immanente Aktion soll eintreten können. Will der Rezensent dieser schweren Schwierigkeit entgehen, so muß er notwendig die transitive Aktion immanente Aktion sein lassen, was die vom Objekte ausgehende transitive Tätigkeit ja auch tatsächlich wird, wenn sie in den lebenden Organismus eintritt Und kann eine transitive Aktion das eingeprägte Erkenntnisbild hervorbringen? Es ist dies nach der einmütigen Terminologie der Schule unmöglich; der Rezensent legt in sie eine Bresche.

Wenn aber die in Wirklichkeit immanente, aber von außen her ihren Ausgangspunkt nehmende Aktion die ganz naturgemäß eintretende Reaktion aus sich hervorruft, so kann sie doch unmöglich ihren naturgemäßen Ursprung in der Reaktion, die einsetzt, verleugnen; es muß also auch der Schlußpunkt derselben auf den Ausgangspunkt der Aktion als dieser Ausgangspunkt bezogen sein; er kann aber nur so auf ihn bezogen sein, wie die transitive Aktion zu qualifizieren ist; sie ist aber offenbar so zu qualifizieren, daß sie bei ihrem Eintritt in den Organismus sich nicht selber verleugnen kann; es ist nun aber ihre Natur die, daß in ihr virtuell das Objekt in seinem Ansichsein liegt; also muß auf dieses auch die Reaktion mit ihrem Schlußpunkt innerlich bezogen sein, oder es müssen transitive Aktion und Reaktion sich innerlich entsprechen, dann muß aber die transitive Aktion, die, weil vom äußeren Objekte ausgehend, dieses besagt und in einem ganz wahren Sinne in sich schließt, weil sie ja nur durch das äußere Objekt verstanden wird, in ihrem Einfluß zum Anstoß der Reaktion das äußere Objekt in seinem Ansichsein diesen Einfluß ausüben lassen. Folglich muß auch zunächst das eingeprägte Erkenntnisbild — sagen wir besser: die species impressa — dieses Ansich-

sein notwendig ausdrücken, folglich auch zuletzt die species expressa, wenn diese eintreten kann. Wenn diese aber nicht eintreten kann, wenn und weil ja fraglos bei der äußeren Sinneserkenntnis das Objekt an sich dem Erkenntnisvermögen gegenübergestellt ist, so bezieht sich eben auch unmittelbar der Schlußakt der Erkenntnis auf dieses.

Folglich ist unmöglich, was der Rezensent will: „Die Wahrheit wird zur Beziehung zwischen ein- und ausgeprägtem Erkenntnisbild oder zur Gleichung zwischen beiden Erkenntnisbildern." Ferner: Wenn das Erkennen „wesentlich als eine Reaktion auf den Abschluß einer von anderswoher kommenden Aktion zu denken ist", so ist nur ein Doppeltes möglich. Entweder hat diese Reaktion inneren Zusammenhang mit dieser von anderswoher kommenden Aktion als einer von anderswoher kommenden Tätigkeit, oder sie hat diesen nicht; wenn nicht: wozu ist dann diese nötig? wenn ja, so muß dieser Zusammenhang begründet und erklärt werden; er wird aber nicht erklärt, wenn das „von anderswoherkommen" nur als conditio sine qua non gefaßt wird; nun aber wird es höchstens so vom Rezensenten gefaßt; denn wenn er sogar die Aktion, wie sie zuerst in den beseelten Organismus einmündet, „transitiv" sein läßt, um wie viel mehr wird er dann die wirklich transitive Aktion von jedem Zusammenhang mit der Immanenz lösen. Also kann das Eintreten der Immanenz das Vorhergehen des Transitiven nur äußerlich fordern; es ist, wie gesagt, höchstens eine conditio sine qua non vorhanden.

Aus allem folgt, daß die Vertiefung des Wahrheitsbegriffes, von der P. Mager, p. 238, redet, keine Vertiefung, sondern eine Verflachung, ja eine Aufhebung desselben ist.

Es ist also einzig und allein der Wahrheitsbegriff der alten Schule, der wirklich vertiefte Wahrheitsbegriff, wie aus allem bisher Gesagten ersichtlich ist. Zu ihm sich zurückzufinden, könnte dem Rezensenten unschwer gelingen, wenn er in vertieftem Durchdenken den Satz untersuchen wollte, der p. 241 sich findet: „Unser Erkenntnisvorgang ist obwohl aus verschiedenen Teilen, physischen, physiologischen und psychischen, zusammengesetzt, eine individuelle Einheit und Wirklichkeit." Das ist er nur von dem alten Standpunkte aus, nicht nach der neueren Philosophie.

Doch mit den bisherigen Ausführungen wurde nur im allgemeinen die alte Wahrnehmungstheorie gerechtfertigt. Ein Teil von dieser ist die Wahrnehmung der sekundären sinnenfälligen Qualitäten. Es wird gerade bezüglich ihrer und primär bezüglich ihrer die alte Theorie angezweifelt und als irrig hingestellt; von diesem ersten Schritt aus wagt man weitere Aufstellungen, die von der alten Philosophie abrücken. Auch P. Mager ist, wie aus seinen Schlußäußerungen auf p. 241 sich ergibt, von dem Standpunkte aus, den er rücksichtlich der Wahrnehmung der besagten Qualitäten einnimmt, zu dem Totalstandpunkt gelangt, der die ganze äußere Wahrnehmung anders faßt. Die Schwierigkeiten, die bezüglich der Beurteilung der Wahrnehmung der sekundären sinnenfälligen Qualitäten sich melden, veranlaßten ihn, die ganze frühere Theorie aufzugeben. Mit den Sätzen, die Rezensent bezüglich der sekundären sinnenfälligen Qualitäten im Jahrbuch folgen läßt, wird sich vielleicht ein zweiter Artikel befassen.

---

## LITERARISCHE BESPRECHUNGEN

1. **Dr. Paul Stiegele: Der Agennesiebegriff** in der griechischen Theologie des 4. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der trinitarischen Terminologie. (Freiburger theol. Studien, Heft 12, Herder 1913.)

Verfasser untersucht rein philologisch den Gebrauch von *ἀγέννητος* und *ἀγένητος* in der griechischen Gottes- und Trinitätslehre. Erst Epiphanius findet den Unterschied von ungeworden und ungezeugt in der Schreibweise der beiden Wörter ausgedrückt (p. 113). Im vorchristlichen Schrifttum bedeutet agennetos = ungeworden, da man unter platonischem Einfluß Zeugung und Werden gleichsetzte (p. 11). In diesem Sinne gebrauchen denn auch Ignatius von Antiochien, Justin und Irenaeus das Wort. Clemens von Alexandrien und Origenes nennen den Vater agennetos und agenetos, was offenbar bei Origenes, der den Logos auch genetos nennt, mit der eigentlichen Lehre von der Natur des Logos zusammenhängt. Dies zeigt sich noch mehr im arianischen Streite, da die Arianer agennetos und agenetos synonym fassen, ja Eunomius in der Agennesie das Wesen Gottes findet. Athanasius verteidigt, im Einklang mit seiner ganzen Lehre vom Logos, daß derselbe *ἀγένετος* = ungeworden sei, *ἀγέννητος* im Sinne von ungezeugt sei nur der Vater. Leider wurde „diese Sicherheit der Terminologie von manchen Späteren nicht erreicht" (p 63). Die großen Kappodozier bezeichnen die Agennesie als persönliche Proprietät des Vaters (p. 83 ff.).

Stiegele bleibt fast ausnahmslos bei der rein philologischen Betrachtungsweise stehen. Damit hat er wohl die Geschichte des

Ausdrucks in dankenswerter Weise festgestellt, ob aber auch die des Begriffes der Agennesie? Wie bereits oben bemerkt wurde, unterschied man auch begrifflich in vorchristlicher Zeit nicht zwischen Zeugung und Werden. Es war dann die große Leistung des Athanasius, daß er von der göttlichen Zeugung den Begriff des zeitlichen Werdens ausschloß. Damit war die große Frage des begrifflichen Unterschiedes von Zeugen und Schaffen aufgeworfen, eine Frage, die erst in der Scholastik eine genügende Beantwortung gefunden hat. Nimmt man dazu noch die origenistische und späterhin arianische Auffassung von der Natur des Sohnes hinzu, resp. die absolute Identifizierung von Vater und Gott, so ergeben sich ganz bestimmte Mittel zur „Lösung des Rätsels" (p. 114). Es ist jedenfalls nicht zufällig, daß gerade Epiphanius, der Feind des Origenes, und in einer gegen diesen polemisierenden Stelle (siehe p. 113) so scharf unterscheidet; ebenso die andere Tatsache, daß Cyrillus von Alexandrien, der große Schüler des Athanasius, den Höhepunkt der theologischen Entwicklung erreicht, indem er die Agenesie des Sohnes von der Genesis aus dem Vater ableitet (p. 128). Sachlich hatte ja bereits Athanasius dies getan. Dank der theologisch-spekulativen Arbeit war eben der Unterschied von Zeugung und Werden festgestellt worden und nun konnte man auch zur terminologischen Unterscheidung der beiden Ausdrücke: *ἀγένητος* und *ἀγέννητος* schreiten.

Abtei Ettal. *P. Reginald M. Schultes, O. P.*

2. **Isaac Husik: Matter and Form in Aristotle. A Rejoinder.** Bibliothek für Philosophie, herausgeg. von Lud. Stein. Bd. II. Beilage zu Heft 3 des Archivs für Geschichte der Philosophie, Bd. XXV. Berlin, Simion Nachf. 1912. 93 S. Mk. 2·50.

**David Neumark: Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters. Anhang zum ersten Bande, Kapitel: Materie und Form bei Aristoteles.** Berlin, Reimer 1913. VI u. 108 S. Mk. 3·—.

Im ersten Band seiner „Geschichte der jüdischen Philosophie, nach Problemen dargestellt," widmet David Neumark ein Kapitel der Philosophie des Aristoteles. Seine Untersuchung führt ihn zu Resultaten, welche von der gewöhnlichen Interpretation des Stagiriten abweichen. Veranlaßt durch die Schwierigkeiten der aristotelischen Lehre „in der Substanzfrage in Komplikation mit der Frage nach dem Verhältnis von Stoff und Form und nach der richtigen Definition" (p. 376), welche besonders von Zeller zu unlösbaren Widersprüchen des Systems übertrieben wurden, legt Neumark seiner Aristotelesinterpretation die Auffassung zugrunde, die Behandlung und Lösung der Probleme von Stoff und Form, Werdeprozeß, Definition sei eine wesentlich verschiedene, sich gegenseitig widersprechende, in den physischen und metaphysischen Schriften. Freilich könne man in dieser Beziehung keine mechanische Zweiteilung der aristotelischen Schriften vornehmen, die physischen Schriften seien die Hauptquelle für den einen, die metaphysischen die Hauptquelle für den anderen Standpunkt (p. 378). Aristoteles schlägt also zwei einander widersprechende Lösungen für die Schwierigkeiten des Werdens und der Wissenschaft vor, ist sich des Widerspruchs der beiden Lösungen aber bewußt: er erhebt den Widerspruch zum System. Dies ist ja immer noch unbedenklicher als

das Vorkommen des Widerspruchs im System (p. 294). Die Differenzpunkte des physischen und metaphysischen Standpunktes sind hauptsächlich folgende: Der physische Standpunkt kennt im Gegensatz zum metaphysischen keine formlose Materie[1], die Physik geht nur zurück bis auf das *μεταξύ*, die primitive Verbindung von einfachstem Stoff und einfachster Form. Das „negative, treibende Motiv des Werdens" (Mat. und Form bei A. p. 283) für dieses *μεταξύ* ist die „besondere *στέρησις*", kraft deren der Stoff auf jeder Stufe nach der nächst höheren verlangt. In der Metaphysik aber ist es die Form, welche die Vereinigung von Stoff und Form bewirkt, die Form ist Prinzip des Werdens, denn der formlose Stoff hat wohl im allgemeinen vermöge der „allgemeinen *στέρησις*" das Verlangen nach der Form von der niedrigsten bis zur höchsten, aber er ist eben als reiner Stoff indifferent zu jeder beliebigen Form; in der Physik sind die Formen vom Stoff nicht trennbar (*χωριστά*), wohl aber in der Metaphysik. Da die eigentliche Definition nur die Artform angibt ohne Einbeziehung des Stoffes, so muß in der Physik zur eigentlichen Definition noch die des Stoffes hinzugefügt werden, so daß jede Definition deren zwei enthält. Nicht so in der Metaphysik. Hier gibt es zwei Arten von Definition, die eine gibt die Form an, die andere die Form im Stoff.

Dieser Interpretation des Aristoteles tritt Isaac Husik gegenüber, zuerst im Jewish Exponent, Philadelphia, 8. Mai 1908, dann in einer Vorlesung auf dem Dritten internationalen Kongreß für Philosophie in Heidelberg im September 1908. Eingehender unterzieht er Neumarks Ansicht der Kritik in dem Artikel: „A Recent View of Matter and Form in Aristotle" im Archiv für Geschichte der Philosophie, XVI (1009), 447–471. Hier weist er nach, daß Neumarks Interpretation unhaltbar ist als Ganzes und in ihren Einzelheiten, daß sie ein Versuch ist, in Aristoteles eine ihm fremde Auffassung

[1] Diese kurze Zusammenstellung ist (wo ich Neumark, Mat. u. Form nicht zitiere) Husik entnommen. Neumark nennt Husiks Abriß freilich „äußerst mangelhaft und irreführend". Allein sie trifft, so viel ich mich überzeugen konnte, doch das Richtige. Es ist mir, besonders in Anbetracht der breiten und unklaren Schreibweise Neumarks nicht möglich, im Rahmen einer kurzen Besprechung Einzelheiten zu rechtfertigen, und ich muß zu näherer Prüfung auf die beiden Autoren selber verweisen. Als Beispiel mag hier jedoch angeführt werden, was Neumark diesem Punkte in Husiks Abriß entgegenstellt: „Husik ging durch mein Buch, ohne auch nur die Grundgedanken kapiert zu haben: Daß Aristoteles auch in der Physik die formlose Hyle als selbständiges Prinzip lehrt, wird von mir sehr oft mit Nachdruck betont. Der Unterschied zwischen den beiden Standpunkten besteht darin, daß in der Metaphysik die Hyle ein selbständiges substanzielles Prinzip der Möglichkeit nach ist, dem diese herabgeminderte Substanzialität auch unabhängig von dem aktuellen Formprinzip zukommt, während in der Physik die Substanzialität der Hyle in bezug auf Aktualität der des Formprinzips gleichkommt, dafür aber in ihrer Selbständigkeit beeinträchtigt erscheint, da Form und Hyle, obschon selbständige, d. h. gleichwertige Prinzipien, eine korrelative Einheit bilden. „Mat. und Form", p. 279. Wo ist da die formlose Hyle in der Physik?

von außen hineinzutragen und daß dieser Versuch auf Mißverständnissen des Textes, falschen Übersetzungen und Schnitzern beruht. Auf diese Kritik antwortet Neumark mit dem umfangreichen Aufsatz: „Materie und Form bei Aristoteles“ in derselben Zeitschrift, XVII (1910), 271—322 und 391—432. Diese Antwort wurde offenbar in Stunden ungeheurer Entrüstung geschrieben. Sie zeigt sich in der Hauptsache als brutaler Versuch, eine berechtigte Kritik durch Konfusion der Sache und persönliche Verunglimpfung des Kritikers in den Augen der Leser unschädlich zu machen. In beiden Beziehungen leistet Neumark fast Unglaubliches. Diese Tatsache muß im Interesse der Wahrheit konstatiert werden. Die breitgeschlagene, konfuse Interpretation aristotelischer Texte ist teils mißverständlich und irreführend, teils total verfehlt. Neumark scheint die Schriften des Stagiriten nur zu kennen, um ein Mißverständnis durch möglichst viele andere zu begründen. Wenn es der Raum erlauben würde, ließe sich eine hübsche Blütenlese zusammenstellen. Die Charakteristik, welche Husik mehrmals von der Methode Neumarks gibt, ist treffend: „The method of throwing dust and mud, the former in the eyes of his reader, the latter at his opponent.“

Die Antwort gibt Husik in seiner Schrift: „Matter and Form in Aristotle“. Sie hält die früheren Aussetzungen gegen Neumarks Aristotelesinterpretation im vollen Umfang aufrecht. Sie hat an der ersten Kritik wenig zu verbessern und wenig sachlich Neues hinzuzufügen, sie führt aber das früher kurz Gesagte und Angedeutete aus und vergleicht sich Schritt für Schritt mit der Interpretation der vorzüglichsten griechischen Aristoteleskommentatoren Simplizius und Alexander und dem modernen Bonitz. Auch bei den scholastischen Interpreten wie Thomas von Aquin und Silvester Maurus hätte Husik nur eine Bestätigung seiner — traditionellen — Auffassung finden können. Die Methode Husiks ist im allgemeinen gründlich, nüchtern, solid und basiert auf philologischer Exaktheit, die Darstellung ist klar und überzeugend. Unrichtigkeiten sind freilich auch unterlaufen. Der Ton ist bei aller Schärfe würdig und so maßvoll, daß der aus seiner Kritik gewonnene Eindruck über den Gegner weit besser ist als der aus Neumarks eigener Darstellung geschöpfte. Husik hat der Wahrheit einen Dienst erwiesen, für den ihm jeder Wahrheitsliebende Dank schuldet, vorab jene, für welche Neumarks Buch geschrieben ist, die Interessenten der jüdischen Geschichte, die nicht immer Gelegenheit haben, Aristoteles aus erster Quelle zu studieren. Seine Schrift ist zugleich ein schätzenswerter Beitrag zur Aristotelesinterpretation überhaupt. Wir möchten Husik wünschen, eine ernstere Arbeit des Gegners hätte ihm Gelegenheit geboten, ein Werk von allgemeinerer Bedeutung zu schaffen.

Obige Zeilen waren bereits geschrieben, als Rezensent auf die neue Erwiderung Neumarks (in Form eines Anhangs zu seiner Geschichte der jüdischen Philosophie) aufmerksam wurde. Sie reiht sich der ersten Erwiderung inhaltlich und formell würdig an. Ob auch manches Richtige gesagt wird, dürfte doch weder der Autor noch die Sache durch die neue Schrift viel gewonnen haben. Der verächtliche und gehässige Ton gegenüber dem Partner wirkt auf den Leser förmlich abstoßend.

Engelberg (Schweiz). *Dr. P. Sigisbert Cavelti, O. S. B.*

3. **Theobald Ziegler: Das Gefühl, eine psychologische Untersuchung.** Berlin und Leipzig, G. J. Göschen 1912. 5. Aufl. VIII, 402 p. Mk. 4·20.

Daß Zieglers Werk bereits die 5. Auflage erlebt, ist nicht verwunderlich. Es mußte wie eine Erlösung empfunden werden, wenn nach der ermüdenden Endlosigkeit erkenntnistheoretischer Untersuchungen in der neuen Philosophie die Aufmerksamkeit wieder einmal auf einen anderen Gegenstand gelenkt wurde. Varietas delectat. Das Gefühl eignete sich als dieser Gegenstand in hervorragender Weise. Nachdem der Idealismus im modernen Denken alle Metaphysik ins Wanken gebracht und ihre Güter entwertet, bleibt nichts Gescheidteres, als sich mit dem übrig gebliebenen Rest an Lebensinhalt zu beschäftigen, und vorzugsweise mit dem, was uns auf jeden Fall einige Befriedigung zu verschaffen imstande ist und so nie ohne jedes Interesse ist, und das ist das Gefühl. Daß dabei das Gefühl als neuer Untersuchungsgegenstand gleich zur Hauptsache im Seelenleben gemacht wird, zur Sprungfeder des Erkennens und zum Motiv alles Handelns, ist psychologisch begreiflich, daß ihm das Monopol des Wertschaffens zuerkannt wird, ist auf den Voraussetzungen logisch konsequent. Man könnte versucht sein, die hohe Einschätzung des Gefühles rechtfertigen zu wollen. Wenn all unser Tun um des Glückes willen geschieht und wenn das Glück in der Befriedigung unserer Fähigkeiten besteht, das vollkommene Glück in erster Linie in der vollkommenen Befriedigung des appetitus naturalis der geistigen Erkenntnis, dann könnte es scheinen, daß das Gefühl wirklich jene zentrale Stellung einnehme. Denn der Verfasser nimmt das Gefühl in einem sehr weiten Sinn, er zählt auch ästhetische, intellektuelle, sittliche, religiöse Gefühle auf. Allein fürs erste ließe sich sagen, daß die Befriedigung des appetitus naturalis oder auch elicitus wohl in jeder Handlung natürlicherweise als Ziel irgendwie eingeschlossen ist, daß sie aber nicht einziges und eigentliches Motiv der Handlung bilden muß; auch was einem anderen zuliebe geschieht, braucht nicht die Befriedigung sympathetischer Triebe zum eigentlichen Motiv zu haben. Sodann aber, und das ist die Hauptsache, versteht der Verfasser unter dem Gefühl, das Motiv alles Handelns sei und das Monopol alles Wertschaffens besitze, etwas Sinnliches. Wohl werden die körperlich-sinnlichen von den ästhetischen, intellektuellen, sittlichen, religiösen Gefühlen unterschieden; aber man braucht nur ein paar Zeilen zu lesen, um sich zu vergewissern, daß es sich immer um sinnliche Gefühle handelt, keineswegs um das, was wir als geistig bezeichnen. In der Tat wird kaum jemand die Befriedigung und Nichtbefriedigung der rein geistigen Kräfte als Gefühle bezeichnen, das Wort ruft in jedem die Vorstellung sinnlicher Regungen wach. Die Übertreibung der Bedeutung des Gefühls in Werke Zieglers hängt zusammen mit dem rein empirisch-psychologischen Standpunkt der Untersuchung. Kann man dem Verfasser diesen Standpunkt zum Vorwurf machen? Müssen rein empirisch-psychologische Untersuchungen eben wegen dieses Gesichtspunktes zu falschen Resultaten führen? An sich keineswegs. Wohl aber dann, wenn man sich dermaßen in die Empirie einschränkt und einkapselt, daß jedes andere Interesse als eine Art Luxus erklärt, jede andere Erklärung als entbehrlich empfunden wird. Denn so wird tatsächlich doch die Erfahrung zum

letzten Erklärungsprinzip erhoben und ein Standpunkt vertreten, der mit dem Materialismus in Denkrichtung und Resultaten unliebsame Ähnlichkeiten aufweist, wenn er auch die Klarheit des Materialismus vermissen läßt. Die ernst gemeinte Skepsis des Verfassers gegenüber allen metaphysischen Fragen zeigt deutlich genug, daß der empirisch-psychologische Standpunkt nicht bloß methodisches Prinzip der einzelnen Untersuchung bildet, sondern als letztes philosophisches Prinzip, und als einzig berechtigtes, gilt. Darunter haben vor allem die Ausführungen über die religiösen Gefühle zu leiden. Sie öffnen einen Abgrund so entsetzlicher Öde und Leere, daß ihm die gesamte Scholastik, welcher der Verfasser so wenig Geschmack abzugewinnen vermag, im widerlichsten Produkt ihres Formalismus und Schematismus nichts Ähnliches an Ungemütlichkeit an die Seite zu stellen hat. Darüber vermag keine psychologische Feinheit, keine Wärme und Lebendigkeit der Darstellung hinwegzutäuschen. Nichts Gefühlloseres als diese Gefühlsreligion! Möge unsere Jugend vor einer Pädagogik auf solchen Grundlagen bewahrt bleiben!

Damit sollen die Vorzüge des Buches nicht in Abrede gestellt werden. Manche Partien sind und bleiben Muster hervorragend schöner, fesselnder Darstellung. Förmlich erfrischend wirkt der gesunde Optimismus, der männlich entschiedene Ton, das furchtlos freimütige Urteil, das so leicht und sicher fertig wird mit manch einem eingenisteten Vorurteil und, aller Zimperlichkeit abhold, der Kraft und dem Frohsinn das Wort redet. Das Buch bietet eine Fülle guter und feiner psychologischer Beobachtungen, daneben freilich auch manche Einseitigkeit. Daß zur Exemplifizierung richtiger und unrichtiger Gedanken Dinge wie Mystik, Gelübde, Mönchtum, Beichte herhalten müssen, Dinge, welche der Verfasser teils in schiefem Lichte darstellt, teils durchaus nicht versteht, wird von Katholiken und vielleicht auch manchem Protestanten als Taktlosigkeit empfunden werden. Zum Glück sind solche Stellen selten. Die Vorzüge der Darstellung geben dem Buche eine gewisse Volkstümlichkeit. Es war so vom Verfasser beabsichtigt und wir rechnen es der Schrift nicht zum Nachteile an. Aber es scheint doch, daß über dem Bestreben, eine allgemein verständliche und genießbare Darstellung zu bieten, der wissenschaftliche Gehalt etwas an Tiefe und Exaktheit verloren habe. So manche mutige Behauptung sollte besser und eingehender begründet werden. Ein Grund, der für eine Ansicht spricht, ist doch noch kein vollgültiger Beweis. Um Kleineres zu übergehen, nenne ich den Beweis für den Determinismus, den sich der Verfasser ungeheuer leicht macht. Es ist freilich leichter, durch geistreiche Kombination von Beobachtungen und Gedanken eine Behauptung glaublich zu machen, als sie wissenschaftlich zu beweisen. Wenn Ziegler den Wahrheitsgehalt dichterischer Erzeugnisse höher einschätzt als die Früchte nüchternen philosophischen Schaffens, so stimmt diese Auffassung gut mit seiner Arbeitsmethode überein. Und es stimmt damit auch überein die merkwürdige Tatsache, daß er trotz falscher Grundlagen und keineswegs einwandfreier Methode so gesunde, lebenskräftige Ideen verträgt. Er läßt sich eben vom Gefühl leiten, einem gewissen Gefühl für Wahrheit und Sittlichkeit, das vor groben Verstößen in mancher Beziehung bewahrt, ohne aber ein letztes und zuverlässiges Kriterium der Wahrheit abgeben zu können.

Engelberg (Schweiz). *Dr. P. Sigisbert Cavelti, O. S. B.*

4. **Msgr. Robert Hugh Benson: Bekenntnisse eines Konvertiten.** Autorisierte Übersetzung von H. M. von Lama. Trier, Petrus-Verlag 1914. 140 p.

Vorliegendes Buch bietet Einblicke in das innere und äußere Leben eines Konvertiten, der selbst als geistvoller Schriftsteller sich einen Namen gemacht hat und dessen Vater als Erzbischof von Canterbury der höchste Würdenträger der anglikanischen Kirche war. Leider wurde der Verfasser dieses lehrreichen Buches am 20. Oktober 1914 durch den Tod dahingerafft. So kann er uns einen Wunsch nicht erfüllen, den wir hegten, nämlich den, daß er uns nach Jahren, d. h. sobald es ohne Verletzung persönlicher Rücksichten geschehen konnte, eine erweiterte Ausgabe dieser Bekenntnisse veranstaltet, darin manche Persönlichkeiten mit Namen genannt und geschildert und auch manche Zusammenhänge konkreter, genauer bezeichnet hätte. An dem Ton des Buches könnte gewiß auch kein Protestant Anstoß nehmen, da es bei aller persönlichen Färbung in einem völlig leidenschaftslosen Ausdruck gehalten ist. Die nicht immer so unbedeutenden Zeitkämpfe im katholischen Lager finden in dem Buche kaum Erwähnung, vom Modernismus wird nicht gesprochen, obwohl der Verfasser mit Tyrrell, den er freilich nicht selbst mit Namen nennt, seine eigene Erfahrung machte (p. 76 f.).

Trotzdem bietet das Buch auf engem Raum viel Interessantes. Nur einige Gedanken, welche für den Theologen wichtig sind, seien hervorgehoben. Besser als Benson könnte man nicht leicht den Einfluß der väterlichen Autorität auf ein jugendliches Gemüt schildern. Er war beim Tode seines Vaters anglikanischer Priester, hatte seine Studien mit Eifer und Hingebung betrieben, sich aber weder Klarheit über sein religiöses Bekenntnis verschafft. noch unter Zweifeln gelitten. Der ernste, positiv gerichtete, aber nicht romfreundliche Vater war ihm auch in religiösen Dingen so sehr Autorität, daß er gar kein Bedürfnis fühlte, seine religiösen Erkenntnisse tiefer zu begründen. Erst als der Vater 1896 zu Hawarden als Gast Gladstones plötzlich gestorben war, da kam ihm seine Hilflosigkeit zum Bewußtsein; er glaubte, das „Dach der Welt sei für ihn eingestürzt". Die vielen Inkonsequenzen fundamentaler Art in des Vaters Anschauungen kamen ihm erst später zum Bewußtein. Von dem Einflusse der Mutter ist wenig im Buche die Rede. Es scheint. daß im väterlichen Hause ein geordnetes strenges Familienleben herrschte und daß unter dessen Einfluß im Knaben mehr die Achtung vor den natürlichen Tugenden, vor Treue, Wahrhaftigkeit, Ehrlichkeit, Strebsamkeit heranwuchs als eigentlich religiöses Denken und Empfinden. Er bekennt einmal von sich, daß in seiner Jugendzeit die Religion keinen Einfluß auf sein Leben ausgeübt habe, d. h. wohl keinen starken und deutlich bewußten Einfluß. Eine Orientreise, die alsbald nach des Vaters Tode unternommen wurde, gab der von diesem ererbten Anschauung, daß am Stamme der Kirche Christi mehrere Äste nebeneinander gedeihen, neben der anglikanischen die moskowitische, griechische, vielleicht auch die römische Kirche, „die italienische Mission", wie der Vater zu sagen pflegte, den Todesstoß. Er sah, wie unbedeutend in der Welt die anglikanische Gemeinschaft ist, und beobachtete, wie nicht nur die Katholiken, sondern auch die orientalischen Schismatiker nichts von der Gemeinschaft mit der anglikanischen Schwesterkirche wissen

wollten. In seiner naiven Offenheit richtete er in Kairo an den schismatischen Patriarchen ein Schreiben, er möge ihm die Erlaubnis zum Zelebrieren in seinen Kirchen geben, erhielt aber keine Antwort darauf. Die Verfolgung dieses Gedankens, die immer mehr sich aufdrängende Frage nach der apostolischen Sukzession, endlich eine Reihe seelsorgerlicher Wahrnehmungen hatten ihm immer mehr klar gemacht, daß sein Platz nicht fürder mehr in der Kirche Englands sein könne. Zu den interessantesten Teilen des Buches gehören die über seine Seelsorgetätigkeit zur Zeit, wo er noch Anglikaner war. Diese Seelsorgetätigkeit übte Benson aus als Mitglied einer Art klösterlicher „Vereinigung von der Auferstehung“ in Mirfield. Hier wurde er sich tiefer bewußt, daß die anglikanische Kirche den im Stiche läßt, der sie nach dem Heilsnotwendigen frägt. Benson predigte und hörte viel Beichte. Aber auf die Frage: Ist die Beichte notwendig zur Vergebung schwerer Sünden? gibt ihm seine „Kirche“ keine Antwort, die Theologen seiner Kirche waren zwiespältig. Er konnte es nicht mehr fassen, daß jene die Kirche Christi sein sollte, die ihm in den wichtigsten Fragen klare Auskunft verweigert. Umgekehrt war es und ist es in der katholischen Kirche. Dort herrschen viele Meinungsverschiedenheiten in bezug auf spekulative Fragen, die durchaus nicht unmittelbar das praktische Leben berühren; in dem aber, was zum Heil der Seele notwendig ist, gibt die Kirche ihren Kindern eine unzweideutige, bestimmte, autoritative Antwort. Er suchte nach Begründung dieser unfehlbaren Autorität und fand, daß viele auch von Anglikanern angenommene, aber in etwas anderem Sinne gedeuteten Dogmen in der Hl. Schrift so enthalten sind, daß der Anglikaner schließlich bei einiger Voreingenommenheit sich seinen Sinn noch aus der Hl. Schrift zurechtlegen könnte. „Aber der Anspruch Petri bedarf keines Schürfens, wie ein funkelnder Diamant liegt er vor einem, sobald man sich einmal den Stolz antikatholischer Voreingenommenkeit aus den Augen gerieben hat“ (p. 95). Endlich legte er nach allen Kämpfen und Prüfungen bei den Dominikanern in Woodchester das Glaubensbekenntnis ab, um etwa zwei Monate darnach in Rom dem Studium und der Vorbereitung auf die hl. Weihen zu widmen. Was er in Rom lernte, deutet der eine Satz schon an (p. 134): „Jedenfalls bedeutet ein Aufenthalt in Rom eine Erweiterung des geistigen Gesichtskreises, die sich jeder Beschreibung entzieht.“ Ein Vorwurf, den er bei Besprechung seiner Konversion den Katholiken macht, ist aller Beachtung wert. Er klagt nicht so sehr über das Mißtrauen, das manche Katholiken einem Konvertiten entgegenbringen, als über die Gleichgültigkeit und die an Widerwillen streifende Kälte, die viele Katholiken den Konversionen gegenüber an den Tag legen, während doch jeder Katholik sich freuen und herzliches Entgegenkommen dem zeigen sollte, der mit Gottes Gnade den Weg zurück zur Mutter gefunden hat. Was Benson von „Maximisten“ und „Minimisten“ in der Kirche sagt, zeigt, daß er die Ausdehnung und Gefährlichkeit der Kämpfe, welche vom Gallikanismus bis zu den letzten Ausläufern des „katholischen“ Liberalismus fortdauerten und dauern, nicht erkannt hat. Seine eigene ungeteilte Hingabe an die Autorität der Kirche ließ ihn zu günstig denken über die Bestrebungen derer, welche äußerlich ihr angehören, innerlich aber in höherem oder geringerem Grade ihr entfremdet sind.

Das eine geht aus den Bekenntnissen Bensons mit aller Deutlichkeit wieder einmal wie schon oft hervor, daß nicht die Sucht, die Lehren der Kirche recht dehnbar zu machen, ihnen alles Strenge und Feste zu nehmen, ringenden Seelen hilft, sondern das tiefe Erfassen von der Einsetzung einer unfehlbaren, übernatürlichen Autorität.

Bliesdalheim (Pfalz). *Dr. Ludwig Hugo.*

# WAHRE UND FALSCHE MYSTIK

Von P. JOSEF LEONISSA, O. M. Cap.

(Fortsetzung von Bd. XXVII, p. 208—253)

Im Unterschied von der wahren Mystik läßt sich die falsche Mystik als „Mystizismus" bezeichnen (vgl. Zahn, Mystik, p. 14 ff). Eine besondere Form desselben ist der Quietismus. Diesen behandelt Pacquier: „Qu'est-ce que le Quiétisme?", und zwar vom Grund aus. Er bleibt nicht bloß beim französischen Quietismus stehen, beim Kampfe Bossuets gegen Madame Guyon und Fénélon, sondern steigt auf bis zu Molinos und selbst zu dessen Vorläufern. Dabei ist es ihm weniger zu tun um die geschichtliche Seite, als vielmehr um die eigentliche Lehre selbst, sorgsamst bemüht, auch den geringsten Irrtum gegen die echt katholische Glaubens- und Sittenlehre zu meiden.

Das erste Kapitel (p. 9—32) gibt zunächst eine kurze Übersicht der quietistischen Lehre. Der Sache nach ist der Quietismus so alt wie die Menschheit selbst; denn im Grunde genommen, kommt er vom Streben nach Ruhe, vom Streben, sich von der Beschwerde der Tätigkeit zu befreien. Besonders verbreitet ist er in Indien, der Heimat des Nirwâna. Das Wort Quietismus aber wurde zuerst gebraucht vom Erzbischof von Neapel Caraccioli in einem Briefe an Papst Innozenz XI. (30. Jänner 1682). In diesem Schreiben lenkte er die Aufmerksamkeit auf eine neue Weise des geistlichen Lebens, welche sich damals unter dem Einflusse Molinos' in Italien und in ganz Europa reißend schnell verbreitete. Molinos' Lehre ward anfangs kirchlicherseits gebilligt, aber nach und nach wurden seine Irrtümer entdeckt. Er selbst wurde zum Wiederruf und zur lebenslänglichen Gefängnishaft verurteilt (28. August 1687). In den folgenden Jahren wurden von der heiligen Indexkongregation noch zahlreiche Schriften anderer Verfasser verboten, selbst solche, welche schon mehr als ein halbes Jahrhundert verbreitet waren, wie die „Regel der Vollkommenheit" vom Kapuziner Benedikt von Canfield (1563—1611) und drei Schriften Falconis (1596—1638). Aber damit war die quietistische Bewegung nicht aufgehoben.

Einige Jahre nachher tauchte der Quietismus in Frankreich auf mit Madame Guyon und Fénélon, und mehr oder weniger waren zahlreiche aszetische französische Schriftsteller des 17. Jahrhunderts vom Quietismus angesteckt. Aber nicht bloß bei den Katholiken, auch bei den Protestanten bürgerte derselbe sich mehr oder weniger ein. Der Hauptvertreter war aber Molinos. Seine Irrlehren lassen sich in zwei Hauptpunkte zusammenfassen (p. 13): „L'homme qui vise a là perfection doit tendre à l'anéantissement de son activité." — „La seule

activité de l'homme parfait consiste dans un état continuel d'union à Dieu par la contemplation et par l'amour." Die erste Gruppe dieser Irrtümer betrifft unsere Tätigkeit im allgemeinen. Dieser muß man gänzlich entsagen, wenn man nach Vollkommenheit strebt, damit Gottes Tätigkeit allein herrsche. Molinos geht vom allgemeinen Gedanken aus, daß alle unsere Handlungen wertlos sind und wir Gott allein in uns wirken lassen müssen. Von da kommt er zur Vernichtung des freien Willens und zur Geringschätzung der Antriebe (Bewegungen, impulsions) unserer Natur. Durch diese Vernichtung gelangt die Seele zu einem Frieden, wo sie den Stürmen unerreichbar ist: sie ist reif zum Eintritt in den Beschauungszustand. Das ist die zweite Gruppe der Irrtümer Molinos'. Diese Irrtümer betreffen den Gegenstand oder, nach der Sprache der Theologen, die bestimmende Ursache der Tätigkeit bei einem zur Vollkommenheit gelangten Menschen: für diesen besteht das ganze geistliche Leben in einem bleibenden Zustande der Beschauung und Gottesliebe. Der Quietist will sich nicht aufhalten lassen von vielerlei Akten des Verstandes oder Willens.

Dagegen reden die echt katholischen Geisteslehrer nicht von einer vollen Zerstörung der Natur, sondern von deren Abtötung. Sie sagen, die Natur werde vervollkommnet und gestärkt durch die Gnade und die außerordentlichen Gaben Gottes. Die Natur ist an sich nicht schlecht und ihre Tätigkeit nicht im Grunde verwerflich und verdorben. Die Gnade vervollkommnet die natürliche Tätigkeit und lehrt uns, dieselbe auf ein unendliches, übernatürliches Ziel zu richten. Die Gnade baut das übernatürliche Gebäude auf der Natur auf. Der hl. Ignatius z. B. spricht in seinen Exerzitien keineswegs davon, daß man die Natur vernichten, sondern verbessern und lenken soll, um sie so fähig zu machen, die Gnade aufzunehmen und die Werke Gottes zu erfüllen. Ebenso drücken sich der hl. Johannes vom Kreuze und die hl. Theresia aus. Die Geisteslehrer sagen ausdrücklich, die Seele werde durch die mystische Einigung keineswegs von der christlichen Tugendübung entbunden, müsse sogar noch mehr als die nicht so begnadeten Seelen die verschiedenen Tugenden, insbesondere die göttlichen und Kardinaltugenden üben. Die hl. Theresia redet beständig von den Tugendwerken, welche der unio mystica folgen müssen (vgl. p. 14 ff).

Die Auffassung der katholischen Mystiker über die Beschauung unterscheidet sich durchaus von der des Molinos insbesondere bezüglich der Häufigkeit und Dauer sowie des Gegenstandes derselben. Aber damit darf doch nicht behauptet werden, daß die Mystiker die wahre unio mystica oder die contemplatio nur für eine Ausnahme halten und für eine göttliche Gunstbezeugung, welche bloß einer ganz kleinen Zahl ganz besonders auserwählter Seelen vorbehalten sei (p. 18 ff.). Dieser ungerechtfertigten Einschränkung liegt die Meinung zugrunde, die contemplatio und unio mystica sei eine gratia gratis data (vgl. dies. Jahrb. XXVII, p. 229 ff.). Infolgedessen wird eben auch das Wesen der Beschauung und mystischen Vereinigung nicht scharf genug unterschieden von ganz außerordentlichen oder geradezu wunderbaren Begleiterscheinungen, welche allerdings verhältnismäßig sehr selten vorkommen. Bei Molinos ist die Beschauung ein bleibender Zustand. Die Mystiker sagen dagegen, daß man selbst auf den höchsten Stufen bisweilen die Betrachtung anwenden müsse. Sie geben auch nicht zu,

daß man durch eigenes Bemühen die Beschauung oder mystische Einigung erlangen könne, sondern nur als unverdientes Gnadengeschenk Gottes. als Wirkung der Gaben des Hl. Geistes. Dagegen gibt es für Molinos eine neue Art mystischer Einigung oder Beschauung: ein Zustand sogenannter contemplatio acquisita (p. 21 f.).

Der Gegenstand dieser beständigen quietistischen Beschauung ist nur Gott. Die echten Mystiker lassen dagegen alle religiösen Wahrheiten als Gegenstand der Beschauung gelten; ein besonderer Lieblingsgegenstand beschaulicher Seelen ist stets gewesen seit der Zeit des Christentums die heiligste Menschheit Jesu. Letzteres wird insbesondere betont von den deutschen Mystikern und Gottesfreunden des 14. Jahrhunderts und von der hl Theresia (p. 23). Den wesentlichen Punkten nach unterscheiden sich die Lehre der Madame Guyon und des Fénélon trotz ihrer Absage nicht von der des Molinos (p. 24 ff.). Bei der Guyon besteht das ganze geistliche Leben in der Gelehrigkeit, dem inneren göttlichen Antrieb zu folgen. Aber in dieser Gelehrigkeit findet man zugleich die völlige Vernichtung oder Selbstenteignung und die dauernde Einigung mit Gott durch die Beschauung und Liebe (p. 26 f). Im Unterschied von Malaval und Molinos faßt Fénélon mehr die Wirkung der Beschauung ins Auge: er spricht vom Zustand der Gottesliebe. Nach ihm kann die Uneigennützigkeit der reinen Liebe gehen bis zum völligen (absolu) Verzicht auf das ewige Heil. Er hält es für gut, nach einem Zustande reiner Liebe zu streben. Wenn auch unter einer anderen Form, sind das wesentlich die beiden Hauptbestrebungen der Lehre des Molinos (p. 28 f.).

Der Abstand zwischen der quietistischen Lehre und der echt katholischen Lehre der Geistigkeit, des geistlichen Lebens (spiritualité) und der Mystik wird noch offenbarer durch Erwägung der Ursachen, welche den Quietismus herbeigeführt haben (p. 29 ff.). Der Quietismus des 17. Jahrhunderts ist eine neue geistliche und mystische Lehre; aber er ist nicht unvermittelt aufgetreten, liegt vielmehr gleichsam in der geistlichen Luft dieser Zeit. Der Quietismus entspricht den zwei geistigen Bestrebungen, welche das 17. Jahrhundert kennzeichnen: dem Bestreben, an die volle Verderbnis der menschlichen Natur seit dem Sündenfalle zu glauben, sowie dem Bestreben, das Seelenleben zu vereinfachen. Die erstere Bestrebung ist hauptsächlich protestantisch und jansenistisch; die zweite hat auch Beziehung zum Protestantismus und Jansenismus, zeigt sich aber besonders in der Philosophie und findet ihren Ursprung in der Lehre des Malebranche vom unmittelbaren Anschauen der Ideen der Dinge in Gott (p. 31 f., Note 1). Die philosophischen und theologischen Anschauungen des 17. Jahrhunderts von der Natur des Menschen und von seinen Beziehungen zu Gott stimmten viel überein mit den beiden Grundbestrebungen des Quietismus.

Die erwähnten zwei Grundprinzipien des Quietismus kommen nun in je einem Kapitel näher zur Sprache: Im zweiten Kapitel (p. 33—74) das erste Hauptprinzip: die vollständige Verderbnis der gefallenen Natur. Zwei Hauptarten der Erklärung der Folgen des Sündenfalles werden eingehender behandelt. Die theologischen Schulen (Dominikaner, Franziskaner, Karmeliten und Jesuiten sind genannt) kommen im Hauptpunkte überein: Der Sündenfall hat uns nur die übernatürlichen, unverdienten Gaben genommen, den status iustitiae originalis. Sie schätzen auch alle die Gaben der Natur, auf welchen Gott das Gebäude der

Gnade errichte. Die andere Auffassung (p. 40 ff.) sieht im gefallenen Menschen ein unnatürliches Wesen, eine Mißgeburt, einen Krüppel. Dieser Begriff von der Verderbnis des Menschen hat ganz das 17. Jahrhundert beherrscht. Luther und die alten Protestanten sagen, der Sündenfall habe die menschliche Natur zu einem lebendigen Übel gemacht;. alle Handlungen des gefallenen Menschen seien Sünden; unsere Natur bleibe beständig angesteckt und könne nur schlechte Früchte bringen. Allerdings gestehen die Jansenisten, daß die wirksame Gnade die Natur heile und das Gute tun lasse; aber vorher sind ihnen, wie den Lutheranern, alle Handlungen des gefallenen Menschen Sünden. Zum tieferen Verständnis verweist Pacquier auf sein größeres, von der Académie française preisgekröntes Werk: „Le jansénisme" (Paris, 1909). Von Luther wollen die Jansenisten sich dadurch unterscheiden, daß sie die Natur nur verdorben sein lassen durch die Unreinigkeit, durch die Absicht, welche sie uns bei unseren Handlungen machen läßt.

Neben diesen beiden irrgläubigen Schulen gab es im 17. Jahrhundert noch eine katholische Schule, welche sich halten wollte mitten zwischen der mittelalterlichen Lehre und der Luthers (p. 42 ff.). Auch diese Schule war angesteckt vom entstellten (pessimistischen) Begriff des gefallenen Menschen; sie folgte darin der pessimistischen Richtung der Literatur des 17. Jahrhunderts Auf diesem entstellten Begriffe nun baute sich auch die neue katholische Lehre vom geistlichen Leben auf. Die katholische Schule hielt zwar aufrecht die katholische Glaubens- und Sittenlehre, aber in der Auffassung vom gefallenen Menschen näherte sie sich sehr Luther und den Jansenisten. Sie hielt unsere Natur für tief verdorben und glaubte, die Tätigkeit des Menschen geringschätzen zu müssen (p. 46 f.). Eine solche mißachtende Auffassung liegt selbst der Aszetik des Kardinals Bérulle und seines Schülers Olier zugrunde.

Molinos glaubt an die volle Verderbnis des Menschen seit dem Sündenfalle (p. 48 ff.). Seine Ratschläge, sich zu Gott zu erheben und sich in ihn zu versenken, lauten äußerlich zwar katholisch, aber dem Sinne nach gehen sie aus vom Grundsatze Luthers von der unverbesserlichen Verkehrtheit der gefallenen Natur. Aus einem Zustand des Vertrauens auf die Verdienste Christi, wie Luther annimmt, macht Molinos einen Zustand der Einigung mit der Gottheit selbst. Luthers und Molinos Lehre sind zwei verschiedene Stämme aus einer Wurzel. Gegen den Fall in Sünden macht Molinos ganz gleichgültig: ein solcher ist gar nicht zu achten; nachher muß man sich wie vorher zu Gott erheben. Das aber führt zum Untergang aller Reue über die begangenen Sünden (p. 51 ff.). Mehrere Schüler Molinos' haben auch in ihrem praktischen Leben diese Schlußfolge wirklich gezogen. Da nach Molinos bei unseren Handlungen alles schlecht ist, verwirft er auch die Tugenden. Ebenso mißachtet er ganz und gar alle fühlbare Andacht. Die Losschälung von allem dehnt er sogar aus auf die Betrachtung selbst und auf die Gaben des Hl. Geistes. Durch solche Selbstvernichtung will er zur Umwandlung in Gott führen.

Wie Molinos denken auch Madame Guyon und Fénélon, daß von der gefallenen menschlichen Natur nichts Gutes zu erwarten ist (p. 55 ff.). Madame Guyon nennt die Anhänglichkeit des Menschen an seine Natur Eigentum (propriété). Um vollkommen zu sein, müsse man völlig diesem Eigentum entsagen und alle unsere Hand-

lungen wie schlecht ansehen, um Jesus in uns sein Bild herstellen zu lassen. Das Eigentum trägt das Bild Satans; dies muß gänzlich getilgt werden, damit das Bild Gottes in uns ausgeprägt werde (p. 58 ff.). Dazu gilt es, aller und jeder Tätigkeit zu entsagen, nicht etwa bloß der verkehrten Tätigkeit, wie die Heiligen sagen, und in diesem falschen Sinne faßt Madame Guyon den „Weg des nackten Glaubens“ (voie de la foi nue).

Gegen die Natur des Menschen selbst geht Fénélons Lehre von der gänzlichen Uneigennützigkeit in bezug auf das ewige Heil (p. 63 ff.). Ein uneigennütziger Akt der Liebe Gottes aber schließt notwendig als Ziel auch die Vervollkommnung und eine gewisse Freude über den Liebesakt ein. Zu seiner Lehre von der Möglichkeit eines gänzlichen Verzichtes auf das ewige Heil kam Fénélon ebenfalls durch den Gedanken von der vollen Verderbnis des gefallenen Menschen. Der Einfluß der Madame Guyon machte sich immer mehr geltend (p. 66 ff.). Sie führte ihn ein in ihre Lehre von der Entäußerung (désappropriation). So wird Fénélon gedrängt, die eigene Tätigkeit beiseite zu setzen, um Gott wirken zu lassen. Von da an spricht er nur mehr von Vernichtung, vom Verzicht auf alles, was vom Menschen kommt und dem Menschen angenehm sein könnte. Der alte Mensch, die Natur, d. h. die Erbverderbnis, die alles in uns verunreinigt hat, muß folgerichtig verschwinden, damit die Gnade aus uns einen ganz neuen Menschen machen könne. In solchem Sinne faßte er auch den Ausdruck „Eigennutz“ (l'intérêt propre). Von diesem Gedanken der Verderbnis der menschlichen Natur aus versteht man auch seine Unterscheidung von der eigennützigen und der reinen Liebe. Seine reine Liebe kennt weder Furcht vor Strafe noch Hoffnung auf Lohn (p. 69 ff.).

Nach den echt katholischen Lehren gibt es jedoch noch etwas Gutes in uns. Gottes Absicht nun ist, daß wir dieses Gute in uns vervollkommnen. Also ist dieser Eigennutz, dieses Verlangen, uns zu vervollkommnen durch Vereinigung mit Gott, an sich gut; unter dem Einfluß der Gnade wird er übernatürlich. Dieser Ansicht widerspricht demnach Fénélons Lehre von der reinen Liebe ganz und gar. Die volle Erbverderbnis muß uns allem entsagen lassen, was in uns ist. Daraus erklären sich auch seine Ausdrücke von der Gleichgültigkeit gegen den geistlichen Fortschritt und die Übung der Tugenden. Wenn der alte Mensch vernichtet und die Seele enteignet (désapproprié) sein wird, dann dürfe sie ganz beistimmen den inneren Regungen und Antrieben; denn dann hätten diese nichts Menschliches mehr an sich, sondern kämen unmittelbar von Gott. Um das Gute zu tun, müsse man also abwarten die Kundgebung des Willens Gottes. Somit erweist sich die völlige Verderbnis der menschlichen Natur bei Molinos, Madame Guyon und Fénélon als erste und hauptsächliche Ursache ihres Quietismus. Dieser Gedanke aber war vorherrschend im 17. Jahrhundert. Und daher kam zunächst und hauptsächlich der Erfolg des Molinos und des Quietismus. Die zweite Grundursache des Quietismus ist die Vereinfachung des Seelenlebens, wie sie insbesondere der Ontologismus erstrebte. Dies ist der Gegenstand des dritten Kapitels (p. 75—120). Wie einerseits die Anschauung von einer gänzlichen Verderbnis des Menschen infolge des Sündenfalles das 17. Jahrhundert kennzeichnete, so anderseits das Bestreben, das Seelenleben zu vereinfachen. Wir finden es auch bei

Luther und Jansenius. Luther schränkte alle Beziehungen zu Gott auf den Glauben ein; Jansenius und Quesnel auf die Liebe; Molinos näherte sich mehr Luther. Aber seine Lehre über die Beschauung, welche ein Schauen Gottes, ein Gefühl der Vereinigung mit Gott ist, hat andere Verbindungen. Die quietistische Beschauung hat gewisse Ähnlichkeit mit den Beschreibungen gewisser katholischer Schriftsteller jener Zeit (p. 76 ff. z. B. Kardinal Bérulle, Oratorianer P. Claude Séguenot). Insbesondere ist es die neue von Descartes und Malebranche eingeführte Philosophie, welche uns am besten den beständigen Beschauungszustand der Quietisten erklärt.

Der Unterschied zwischen der quietistischen Mystik und der von der Hl. Kirche gebilligten Mystik kommt von der zugrundeliegenden verschiedenen Psychologie. Die Auffassung von der Natur des Menschen und von dessen Beziehungen zu Gott ist eine ganz verschiedene (p. 82 ff.). Wie zwischen der Moraltheologie und der scholastischen Psychologie, besteht auch zwischen dieser und der echt katholischen Mystik einträchtige Beziehung (p. 85 ff.). Sowohl die Quietisten wie die echt katholischen Mystiker geben nun zu, daß man sich mit Gott mittels der Beschauung einigen könne. Letzteren jedoch soll diese Beschauung nur ausnahmsweise sein (p. 82), welche Annahme allerdings begreiflich wird, wenn die mystische Einigung und die Beschauung mit den intellektuellen Visionen auf eine Stufe gesetzt zu werden scheint (p. 85 unten), und wenn die außerordentlichen Gunstbezeugungen (wie Visionen und Offenbarungen), die doch nur Begleiterscheinungen der eigentlichen Mystik sind, gewöhnlich (also der Regel nach) der mystischen Vereinigung anhaften sollen (p. 86 oben). Dies ist aber durchaus nicht der Fall (vgl. dies. Jahrb., Bd. XXVII, p. 224 ff., p. 230 ff.).

Im wesentlichen Unterschied von der scholastischen Philosophie nimmt insbesondere Malebranche (der Ontologismus) eine unmittelbare Wahrnehmung Gottes an und befürwortet die beständige Beschauung Gottes (p. 87 ff.), womit eben die quietistische Mystik durchaus übereinstimmt. Eine ähnliche unmittelbare Wahrnehmung Gottes findet sich auch bei einer neueren mystischen Lehre (vgl. p. 18, Note 1; dies. Jahrb. a. a. O. p. 234 ff.). Auch Fénélon begünstigte die neue Philosophie und damit den Quietismus selbst (p. 91 ff.). Er huldigte einem sogenannten gemäßigten Ontologismus. Dieser erklärt seinen Quietismus (p. 94 ff.); er führte ihn zu seiner Lehre von der Uneigennützigkeit und vom fortwährenden Zustande der reinen Liebe Gottes. Fénélon erkannte selbst gar wohl die innige Wechselbeziehung zwischen der Philosophie und der Lehre vom geistlichen Leben und der Mystik (p. 99 ff.). Seine beiden Lehren von der Verderbnis der Natur und vom Schauen in Gott erklären auch seine seltsame Anwendung der Worte „natürlich“ und „übernatürlich“ (p. 104 ff.).

Nach der gewöhnlichen Auffassung ist der Gegenstand in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung derselbe: Gott und der Mensch; nur wird dieser Gegenstand in den beiden Ordnungen vom verschiedenen Gesichtspunkt aus betrachtet, entweder mit bloß natürlichen oder mit übernatürlichen Kräften. Für Fénélon gibt es zwei Pläne: der Plan des Menschen und der Plan Gottes. Der erstere ist natürlicher, der andere übernatürlicher Ordnung. Der eine umfaßt alles, was in unseren Absichten auf den Menschen zielt; der andere,

was in denselben auf Gott abzweckt. Fénélon würdigte den ersteren herab; um aber der Kirchenlehre nicht zu widerstreiten, war er gezwungen, denselben für nicht ganz schlecht zu halten. Je nachdem nun die Seele teils zum Plane des Menschen, teils zu dem Gottes oder zu beiden zugleich auf verschiedene Weise hingezogen werden kann, nimmt er mehrere Zustände an. Fünf verschiedene Zustände der Liebe Gottes: einen Zustand rein knechtischer Liebe, einer rein begehrlichen Liebe, einer hoffenden Liebe, einer eigennützigen Liebe, einer reinen oder vollkommenen Liebe (p. 108 ff). Der Plan Gottes ist ihm einzig und allein wahrhaft der Seele würdig, vor allem die reine Liebe. Nach diesen beiden Plänen kann man auch sehr wohl verstehen seine Ausdrücke über das Opfer des eigenen Heiles. Nur in Gott ist der Mensch rein. Darum verlangt er, nur Gott im Menschen und den Menschen nur in und für Gott zu lieben.

Malebranche und die Quietisten fordern, wir sollten beständig erwarten, daß Gott in uns wirke, und stets in der Beschauung Gottes leben (p. 112 ff.). Dieser Zustand soll unserer Natur ganz entsprechend sein. Molinos hält den Zustand heiliger Gleichgültigkeit und beständiger Beschauung für den ursprünglichen im Paradiese, zu dem wir zurückkehren sollen durch völlige Vernichtung der gefallenen Natur und unausgesetzte Beschauung Gottes. Diesen Weg nennt er den mystischen im Unterschied vom scholastischen Wege, welchen diejenigen gehen, welche Gott außen suchen mit Hilfe des vernünftigen Denkens, der Einbildung und der Erwägungen. Auf diesem mystischen Wege findet die Seele ihre wahre Natur wieder, welche darin besteht, sich unmittelbar mit Gott zu vereinigen. Ähnlich drückt sich auch Madame Guyon aus.

Wie im Mittelalter, sollen nach Paquiers Meinung auch im 17. Jahrhundert die theologischen und mystischen Lehren ihren Einfluß ausgeübt haben auf die philosophischen Lehren. Auch im 17. Jahrhundert soll der Quietismus angefangen haben. Die Lehre von der beständigen Beschauung ist schon klar genug ausgesprochen bei Benedikt von Canfield in seiner „Règle de perfection“ und besonders bei Falconi in seiner „Lettre à une fille spirituelle“. Paquier meint, Falconi spreche zu allererst in so bestimmter Weise von einem andauernden Akte der Beschauung und scheine somit der wahre Begründer des Quietismus gewesen zu sein. Der Quietismus des 17. Jahrhunderts hat in seinem Bestreben, den Menschen und die menschliche Tätigkeit zu unterdrücken, schon ganz uralte Anklänge; und durch seine Lehre von einem andauernden Beschauungszustande schon ganz alte Vorläufer. Aber seine Quellen sind andere gewesen. Er ist ein mystischer Lutheranismus und ein mystischer Ontologismus. Das ist mit kurzen Worten das eingehend begründete Ergebnis der vorliegenden Studie.

## Nachtrag

Im Laufe unseres mystischen Rundganges kamen uns mancherlei Bücher zu, deren wichtigere uns im Folgenden zur Bestätigung der vorausgehenden kritischen Bemerkungen dienen mögen:

1. Fr. Marcolinus M. Houtmortels O. Pr.: Ein Aloisius unserer Tage. Der selige Gabriel von der schmerzhaften Mutter, Kleriker aus dem Passionistenorden. Steyl, Missionsdruckerei, 1912, Kl.-8°. 174 S. — 2. J. P. Barthel: Mutter Maria Dominika Klara

Mons vom hl. Kreuz und ihre Klostergründung. 1832—1895, Limpertsberg-Luxemburg, Dominikanerinnenkloster, 1908. Gr.-8°. XVI, 671 S. — 3. P. Leo Schlegel O. Cist.: Leben der Jungfrau und Dienerin Gottes Gemma Galgani. 2. Aufl. Saarlouis, Hausen, 1912. 8°, XI, 296 S. — 3a. Ders.: Briefe und Ekstasen der Dienerin Gottes Gemma Galgani, Jungfrau von Lucca. Ebendas. 1913. 8°. XII, 463 S. — 4. P. Pio da Mazzarino O. M. Cap.: Leben der Tertiarin Veronica Barone. Übersetzt von P. Leo Schlegel O. Cist. Ebenda 1913. 8°. 220 S. — 5. Johannes Jörgensen: Die Geschichte eines verborgenen Lebens. Freiburg i. Br., Herder, 1912. 8°. X, 276 S. — 6. Auguste Sandreau: Les degrés de la vie spirituelle. 4. Aufl. Paris, Amat; Angers, Grassin, 1912. 2 Bde. 12°. 590, 532 S. — 7. P. Louis Martin, General der Gesellschaft Jesu: Die heilige Theresia von Jesus Lehrerin der Mystik. Regensburg und Rom, Pustet, 1913. 18°. XII, 144 S. — (Zur mystischen Literatur vgl. auch: Gral, Ravensburg, Alber, 1909/10, Bd. IV, p. 727 ff., p. 767 ff.; Katholik, Mainz, Kirchheim, 1909, Bd. IV, p. 117 ff., p. 171 ff.; 1913, Bd. XI, p. 184 ff.)

Der selige Gabriel war ein besonders treuer Diener Mariens. Ihre Nachfolge wurde die Grundlage seines ganzen Lebens, das äußerlich nichts besonders Auffallendes und Außergewöhnliches zeigte. Alle Schönheit dieses Dieners Gottes war eben im Innern. Er wandelte den einfachen, königlichen Weg der Liebe. Er ist so recht ein Heiliger unserer Tage; er hat die Verführung der heutigen Welt gekannt, mit Gottes Gnade aber und unter dem mächtigen Schutze der Mutter Gottes hat er die Welt besiegt. Den Hl. Vater, Papst Pius X., drängte es gar sehr, wie er selber sagte, diesen liebenswürdigen Seligen der christlichen Jugend als Vorbild und Beschützer hinstellen zu können. Das war auch schon der Wunsch Leo XIII., seligen Angedenkens, der den Seligen den „Aloisius unserer Tage“ nannte. Sein vorliegendes Leben ist frei bearbeitet nach der französischen Urschrift des Pater Bernhard aus dem Passionistenorden. Es fußt auf durchaus zuverlässigen Berichten von Augenzeugen, insbesondere des Seelenführers mit Zugrundelegung der Seligsprechungsakten und eifriger Benutzung der Briefe des Seligen. Sein Leben ist so ganz ähnlich dem Leben des heiligen Aloisius von Gonzaga aus der Gesellschaft Jesu. Besonders deutlich zeigt sich dies in der Losschälung vom Irdischen und im inneren Leben.

Wie der hl. Aloisius war unser Seliger gänzlich losgeschält von allem: von Heimat, Fleisch und Blut und allen weltlichen Dingen; den Sinnen ganz abgestorben und überaus demütig. Seine wahre, gründliche Demut ließ ihn stets gering von sich denken und sorgfältig alles verbergen, was zur Ehre gereichen konnte. In allem suchte er stets den letzten Platz und wählte für sich gerne die niedrigsten Beschäftigungen. Neben dem innigsten Gebete um diese Tugend sehnte er sich auch nach Demütigungen und benutzte eifrig jede Gelegenheit dazu. Wundernehmen kann uns jedoch seine vollkommene Losschälung von allem Irdischen und auch von sich selbst nicht, wenn wir denken an sein beständiges inneres Leben. Unser Seliger zog durch nichts die Aufmerksamkeit der Welt auf sich. Aber Gott und die lieben Heiligen hatten eine große Freude darüber, daß er auch das Kleinste in der reinsten Pflicht tat, seine Standespflichten aufs vollkommenste zu erfüllen suchte und sorgsamst alles mied, was nicht für Gott und

den Himmel geschehen konnte. Als Hauptmittel dazu diente ihm der Wandel in Gottes heiliger Gegenwart. Dadurch brachte er es so weit in der Sammlung und Selbstbeherrschung, daß ihn darin die äußeren Beschäftigungen nicht hinderten. In dem göttlichen Lichte, das er so erhielt, erkannte er jede Regung seines Herzens und alle Gnaden, welche ihm überaus reichlich zuteil wurden. Jedes Wort des Heiligen Geistes an seine Seele hörte er, suchte sich aber auch vor den künftigen Fehlern zu hüten.

Jede Handlung tat er mit solcher Sorgfalt, als müsse er sogleich vor Gottes Richterstuhl erscheinen. In allem suchte er auch die gute Meinung zu erneuern und alles für Gott allein zu tun, mochte es noch so gering und unbedeutend scheinen. Alles ward dem Seligen so Mittel zum Dienste Gottes. Das alleinige Verlangen, Gott in allem zu gefallen, erfüllte sein Herz ganz mit heiligem Abscheu auch vor der kleinsten Sünde. Mochte ihn der böse Feind noch so sehr mit schlechten Gedanken und selbst mit den abscheulichsten Gotteslästerungen quälen, stets bewahrte er seine gewohnte Ruhe und Heiterkeit. In seinem ganz lebendigen Glauben sah er immer deutlicher, wie trügerisch und eitel das Irdische, wie vergänglich die Welt und wie töricht die Menschen, welche sie lieben. und wie nur Gott und ein gottgefälliges Leben wahrhaft glücklich machen können. Darum brannte er so von Eifer für das Heil der Seelen, für die er nicht müde wurde, den Herrn anzurufen.

Sein überaus lebendiger Glaube offenbarte sich auch in seiner Liebe zur hl. Kirche. Mit ihr lebte, für sie betete er; mit ihr trauerte und freute er sich. In diesem vollkommenen Glaubenslichte betrachtete er alle Vorkommnisse des Lebens. Diesen Glauben nährte er durch sein Leben des Gebetes. In diesem machte er immer größere Fortschritte. Im letzten Jahre seines Lebens erlangte er die ganz außerordentliche Gnade, wie der hl. Aloisius ohne die geringste Zerstreuung zu beten. Wie dieser Heilige, so hat auch unser Seliger das Verdienst eines inneren Martyriums gehabt, da der Gehorsam ihn verpflichtete, sich gleichsam von Gott fernzuhalten. Es wurde ihm nämlich die eigentliche Betrachtung verboten. Zur Vereinigung mit Gott bediente er sich nun häufiger der Stoßgebete. Übrigens war ihm alles ein Mittel, sich zu Gott zu erheben. Die ganze Schöpfung war ihm eine Leiter, auf der er zu Gott emporstieg. Alles kündete ihm Gottes Allmacht, Allweisheit und Allgüte und eiferte ihn an, vollkommen Gott zu lieben und ihm zu dienen. Wenn man ihn fragte, an was er denke, konnte er immer antworten: „An Gott!“

Das Geheimnis seiner Heiligkeit finden wir in der Betrachtung des bitteren Leidens und Sterbens unseres göttlichen Heilandes, in seiner glühenden Liebe zur hl. Eucharistie und in seiner zarten Andacht zu Maria, besonders zur schmerzhaften Mutter. Da war die Quelle seiner übermenschlichen Kraft, seiner wunderbaren Umwandlung und seines Riesenfortschrittes auf dem Wege der Vollkommenheit. Insbesondere kann man wohl seine ganz außerordentliche Liebe zu Maria den Grund und die Krone seiner Heiligkeit nennen. Diese Andacht zu Maria hebt die hl. Kirche in den Tagzeiten des Seligen vor allem hervor und in bezug auf dieselbe sagt sie von ihm: „Man fand nicht seinesgleichen!“ Non est inventus similis illi! Alle seine Gedanken, Worte und Handlungen waren mit denen seiner lieben

Himmelmutter vereint und durch sie ihrem göttlichen Sohne dargeboten. Seine Andacht zur schmerzhaften Mutter war so groß, daß sie äußerlich mehr hervortrat, als die zum Leiden Christi und zum allerheiligsten Altarssakramente. Im durchbohrten Herzen der Mutter hatte er den wahren Frieden gefunden und dort ruhte er voll Freuden aus. Im Streben nach Vollkommenheit hielt er sich ganz an Maria. Sie war sein Himmel. Alles in ihrem Leben entzückte ihn und riß ihn fort. Ihr ähnlicher und angenehmer zu werden, ihre Tugenden zu üben, zu arbeiten und zu leiden aus Liebe zu ihr, das war sein ganzer Herzenswunsch. Die Andacht zur lieben Gottesmutter ist so recht der eigentümliche Charakterzug des Seligen; er ist der Heilige Mariä. In der Andacht zu Maria fand er den kürzesten, leichtesten und sichersten Weg zur Heiligkeit.

Der selige Gabriel wandelte so recht im vollkommenen Glauben. Nur Gott sah er in allem; Gott war ihm eins und alles. Maria führte ihn stets zu Jesus und durch Jesus zum Vater im Hl. Geiste. „Deus meus et omnia! Mein Gott und mein Alles!“ konnte er so recht mit dem hl. Vater Franziskus von Assisi ausrufen, dessen Namen er in der Welt trug. So war er stets mit Gott aufs Innigste vereint; stets Gottes heiligsten Willen voller Liebe zu tun, das war seine einzige Freude. Er erfüllte so recht das Wort des Herrn an den Patriarchen Abraham: „Ambula coram me et esto perfectus! Wandle vor mir und sei vollkommen!“ So mächtig wirkten in ihm die Gaben des Hl. Geistes. In heldenmütigster, vollkommenster Weise übte er vor allem die drei göttlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Bei ihm bewahrheitete sich so ganz handgreiflich, was wir schon früher (dies. Jahrb., Bd. XXVII. p. 240) von der deutschen Mystik als Ziel alles Strebens einer wahrhaft gottsuchenden Seele kennen gelernt haben (vgl. auch a. a. O. p. 224 ff, p. 229 ff., p. 232 ff., p. 235 ff.).

War das Leben des seligen Gabriel ein nach außen durchaus unscheinbares und unauffälliges, so ist das der Mutter Maria Dominika Klara Moes vom hl. Kreuz ein ganz außerordentliches und ungewöhnliches. Sie starb erst vor 20 Jahren. Ihre vorliegende Lebensbeschreibung ist verfaßt von ihrem Seelenführer in den letzten 18 Jahren ihres Lebens. Ihr Leben hienieden war eine fortgesetzte Kette von Prüfungen und Leiden aller Art, welche sie mit heldenmütiger Geduld aus inniger Liebe zu Gott ertrug. Zum Leiden war sie geboren; für die Interessen Gottes und seiner heiligen Kirche leiden, war ihr Lebensberuf. Ihrer außerordentlichen Führung und Begnadigung wegen wurde sie vielfach mißkannt, verleumdet, verurteilt und verspottet. Dafür aber sagte sie Gott nur Dank und wünschte aufrichtig, auch noch über das Grab hinaus mißkannt und verschmäht zu werden, wenn das Gott zur größeren Ehre und Verherrlichung sein würde. Vorliegendes, als Manuskript gedrucktes Buch ist bestimmt, ein Zeugnis für Mutter Klara und ihre Klostergründung zu sein und richtet sich an jene, welche aufrichtig wünschen, die Wahrheit in dieser Angelegenheit zu erfahren.

Des Buches erster Teil (p. 3—305) behandelt die Mutter Klara als das Schlachtopfer der göttlichen Liebe. Ihr Beruf war es, ein Sühnopfer zu sein für ihr Jahrhundert, zu beten und zu leiden für das Aufblühen des Ordenslebens, in ihrem Vaterlande ein Dominikanerinnenkloster zu gründen. Ihrem Berufe gemäß stand die Dienerin

Gottes ihr ganzes Leben lang in innigster Beziehung zum heiligen Dominikus. Ihre Wiedergeburt bei der hl. Taufe war eine ganz wunderbare. Durch ein übernatürliches Licht erhielt sie damals den Vernunftgebrauch und sie brachte sich Gott für ihr ganzes Leben als Schlachtopfer dar. Seit dem Tage ihrer Taufe wurde sie des fast beständigen Verkehres mit ihrem hl. Schutzengel gewürdigt. Diesem ward von Gott die besondere Aufgabe erteilt, ihr die erste Erziehung im geistlichen Leben zu geben. Dabei flößte er ihr auch eine große Liebe und Andacht zur Gottesmutter Maria ein. Vom hl. Engel erhält sie auch Anleitung zum Gehorsam, zur Selbstverleugnung und Buße. Er führt sie auch ein in ihren außerordentlichen Lebensberuf und schützt sie öfter wunderbar in Gefahren des Leibes und der Seele. Der heilige Engel lehrt sie ferner das betrachtende Gebet und bereitet sie vor auf die Ablegung ihres Gelübdes ewiger, jungfräulicher Reinheit. Durch dasselbe erwählte sie das göttliche Herz Jesu zu seiner Kreuzesbraut und trat von da an in einen innigen Verkehr mit ihr. Sie lebte jetzt nur mehr ganz allein für ihren göttlichen Bräutigam. Der heilige Engel lehrte sie täglich und stündlich das Buch des Kreuzes und das Buch der Liebe zu lesen, d. h. den leidenden Heiland am Kreuze und Jesus im allerheiligsten Altarssakramente stets zum Gegenstand ihrer Unterhaltung zu wählen.

Durch strenge Buße, häufiges Gebet und ernstes Tugendstreben bereitete sich Anna auf den Tag der ersten hl. Kommunion vor. Dazu suchten die hl. Engel, in ihr einen lebendigen Glauben, brennende Liebe und inniges Verlangen zum hochheiligen Sakramente zu erwecken. Ganz besonders waren sie darauf bedacht, sie in tiefer Demut zu begründen; denn auf diesem Fundamente müsse das große Gebäude der Vollkommenheit errichtet werden. Durch die häufige Übung der geistlichen Kommunion untertags erhielt sie große Gnaden, besonders vermehrten sich in ihr die göttlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Am Dreifaltigkeitsfeste des Jahres 1842, im Alter von 9½ Jahren, empfing sie denn mit höchster Andacht die erste hl. Kommunion und mit ihr reichlichste Gnaden, besonders große Liebe und Stärke zum Leiden. Der göttliche Heiland trug ihr neue Leiden auf, die sie für die Interessen seines göttlichen Herzens aufopfern solle Mit allem Nachdruck empfahl er ihr, auch zu beten und zu leiden, damit der Dominikanerorden und der Jesuitenorden in brüderlicher Liebe und Eintracht gemeinschaftlich der hl. Kirche ihre Stütze böten. Dazu ermutigten sie auch die beiden großen Ordensstifter, der hl. Ignatius und der hl. Vater Dominikus, welche ihr an ihrem Festtage, den 31. Juli und 4. August, in unbeschreiblicher Schönheit, Anmut und Herrlichkeit erschienen.

Zur vollkommenen Benutzung ihrer Zeit, zu rastloser Tätigkeit bei ihrem beschaulichen Leben war Anna von frühester Jugend an durch die hl. Engel erzogen, und als nach der ersten hl. Kommunion das Lernen aufhörte, war die Arbeit ein Hauptteil der Tagesbeschäftigung. Der erleuchtete, himmlische Führer leitete Anna fleißig an, Gebet und Arbeit miteinander zu verbinden. In dieser kostbaren Übung erlangte sie eine solche Fertigkeit, daß sie ihr Leben lang, oft bei den schwersten, anstrengendsten Arbeiten den erhabensten Betrachtungen und Beschauungen obliegen konnte. Bei der Arbeit belehrten die hl. Engel sie über die Geheimnisse Jesu auf Erden sowie die Art,

die Leiden zum vollkommensten Gebet zu machen. Der hl. Schutzengel insbesondere war für sie weit besorgter, als ein Vater und eine Mutter für ihr Kind sein könnten. Mit neuer, noch größerer Sorgfalt als bei der ersten hl. Kommunion bereiteten die hl. Engel Anna auf die heilige Firmung vor. Der Hl. Geist erteilte ihr denn auch durch dieselbe außerordentlich große Gnaden. Der göttliche Heiland ermahnte sie am Firmtage wiederum, mutig und treu auszuharren, ein Gebets- und Leidensopfer zu sein für die Interessen seines göttlichen Herzens, namentlich für die beiden Orden des hl. Dominikus und des hl. Ignatius.

Aus drohenden Jugendgefahren wurde Anna wunderbar durch den hl. Schutzengel und durch den Heiland selbst befreit und nachhaltig vor Leichtsinn und Weltsinn bewahrt. Zur Jungfrau herangewachsen, mußte sie an den mühsamen Arbeiten im Hause, Weinberg und Feld teilnehmen. Ihr tiefes Glaubensleben machte es dann leicht für sie, Gebet und Verkehr mit den Mitmenschen zu vereinen. In jedem Menschen sah sie eben Gott. Auf allerlei Weise führte der göttliche Heiland seine treue Braut zu immer höherem Grade des beschaulichen Lebens. Durch außerordentliche Prüfungen vollendete der Heiland ihre Läuterung und die Losschälung ihres Herzens von allem außer ihm, namentlich von sich selbst. Darauf überhäufte er seine treue Kreuzesbraut mit den größten Gnadenbezeugungen und würdigte sich, mit ihr die mystische Vermählung einzugehen, wie wir es lesen im Leben der Heiligen, z. B. der hl. Katharina von Ricci, der hl. Rosa von Lima, der hl. Katharina von Siena. Außerordentlich ward Anna dadurch in der Selbsterkenntnis gefördert und angeeifert zu unablässigem Streben nach größerer Vollkommenheit. Der himmlischen Leitung überaus treu, gelangte sie in jenen glückseligen Zustand, worin nichts auf Erden den Geist mehr von Gott trennen und die Gedanken vom Wandel in Gottes heiligster Gegenwart ablenken kann. Seit der mystischen Vermählung erschien ihr der Heiland öfter und führte sie immer tiefer ein in die Erkenntnis Gottes und ihres eigenen Nichts.

Wiederholt wurde Anna übernatürlicherweise mitgeteilt, daß sie von Gott berufen sei, eine Tochter des hl. Dominikus zu werden, und sogar die Aufgabe habe, ein Kloster im ursprünglichen Geiste des hl. Vaters Dominikus in ihrem Vaterlande zu gründen. Aber in allem ließ sie sich demütigst leiten durch den Gehorsam gegen Gottes Stellvertreter im festen Vertrauen, Gott werde diese Handlungsweise segnen und seine Absichten durchführen. Die Kreuzesbraut war auch vom Herrn auserwählt, durch ihr verborgenes Gebets- und Leidensleben den Zeitpunkt beschleunigen zu helfen, in welchem das Dogma der unbefleckten Empfängnis verkündet werden sollte. Die gütige Himmelskönigin leitete das begnadigte Kind selbst zur Erfüllung dieses hohen Berufes an, zuerst in einer Erscheinung am 7. Dezember 1834. Immer wieder forderte der Herr die geliebte Kreuzesbraut eindringlich auf, für die Neubelebung und das Wiederaufblühen des Dominikanerordens im ersten Geiste seines hl. Stifters zu beten und zu leiden. Wie sehr diese heldenmütige Eiferin für den Orden dieser Aufforderung entsprach, ist Gott allein vollkommen bekannt.

Wunderbarerweise ward sie an ihren ersten geistlichen Führer gewiesen, welcher sie 12 Jahre lang äußerst strenge, aber sehr segensreich leitete. Ihr geistlicher Bruder, dem sie den Haushalt führte,

wurde ihr von der göttlichen Vorsehung zum Novizenmeister gegeben, ohne daß er selbst es wußte. Nach noch nicht zweijähriger segensreicher Wirksamkeit starb letzterer. In heldenmütiger Liebe übernahm Anna für ihn die Fegefeuerleiden, so dass er bald der Anschauung Gottes teilhaftig wurde. Höchst wunderbar war ihr Verkehr mit den armen Seelen im Fegefeuer; sie war so recht die barmherzige Schwester des Fegefeuers. In ihrer außerordentlichen Liebe zu den armen Seelen unterließ die Dienerin Gottes nichts von dem, was sie zu deren Erleichterung tun konnte. Oft ließ der Herr alle Leiden bestimmter Seelen über sie kommen, so daß diese sofort in den Himmel eingingen. Oft auch ließ er sie deren Strafen nur teilweise abbüßen, so daß sie große Linderung und Abkürzung ihrer Leidenszeit erhielten. Dafür waren denn die armen Seelen sehr dankbar und erwirkten ihr viel große Gnaden.

Seit 1860 hatte sie heftige satanische Kämpfe und Verfolgungen zu bestehen. Diese währten bei ihr mit kurzen Unterbrechungen ein volles Menschenalter in wachselnder Stärke und gaben ihr reiche Gelegenheit, Akte heldenmütigster Demut, Geduld und unerschütterlichen Gottvertrauens zu üben. Die Hauptquelle aller Kraft und Gnade bei diesen furchtbaren Kämpfen und Leiden fand die Dienerin Gottes in der täglichen hl. Kommunion. Das so tugend- und verdienstvolle Opfer- und Sühneleben der treuen Herz-Jesu-Braut läßt sich erst hinreichend würdigen, wenn man bedenkt, daß sie ihr Leben lang das bittere Leiden des Herrn nicht bloß innigst betrachtet, sondern auch zur Förderung seiner hl. Interessen dasselbe an Leib und Seele in hohem Grade mit durchlitt. Dies geschah sowohl in Ekstasen wie außer denselben. Sie empfing in Leidensekstasen auch die hl. Wundmale. Sie war so recht eine große Liebhaberin des Kreuzes.

Der zweite Teil (p. 307—461) umfaßt die Klostergründung. Der hl. Nährvater Josef war ihr dabei wie der hl. Theresia der größte Wohltäter. Es fehlte durchaus nicht an Schwierigkeiten und Hindernissen bei diesem Werk; mußte es sich doch gerade dadurch als echtes Gotteswerk erweisen. Der Schmelztiegel bitterer Leiden fehlte der Mutter Klara (Klostername der früheren Anna) keineswegs. Satans tückische List, das Gotteswerk zu vereiteln, zeigte sich auf allerlei Art. In seiner Bosheit brachte er es sogar dahin, daß Mutter Klara als die schlimmste und verblendetste Betrügerin angeklagt und verurteilt wurde. Der hochwürdigste Bischof verurteilte sie, ohne daß sie sich weder schriftlich noch mündlich über die schweren Anklagen verantworten konnte. Gott der Herr ließ dies zu ihrer größeren Prüfung und Heiligung zu. Überaus hart und schwer fielen die Schläge auf sie ein, aber es fehlten auch nicht die Tröstungen. In diese Zeit fiel auch die mystische Verwundung ihres Herzens. Geheimnisvollerweise wurde die Kreuzesbraut ganz umgewandelt, von jeglicher Makel der Sünde und Anhänglichkeit an irgendetwas außer Gott vollkommen gereinigt und so vorbereitet aufs innigste mit dem Schöpfer vereint zu werden. Die mystische Einigung ihrer Seele mit dem himmlischen Bräutigam fand statt am 18. Jänner 1874, am Feste des süßesten Namens Jesu, dem Gedächtnistage ihrer mystischen Vermählung. Seitdem lebte Mutter Klara bis zu ihrem seligen Tode ganz in Gott. Nichts mehr auf Erden vermochte sie zu scheiden von der Liebe Christi. Sie hatte ihren göttlichen Bräutigam stets vor Augen und,

ganz eins mit ihm geworden, wollte sie wie in der Liebe auch im Leiden aufs vollkommenste mit ihm vereinigt bleiben.

An eine Klärung ihrer Sache war einstweilen auch seitens der Ordensoberen nicht zu denken. Es lag vielmehr in Gottes Plan und Absicht, seiner treuen Dienerin Gelegenheit zu geben, ihm noch größere Leidensopfer für die bekannten wichtigen Zwecke darzubringen. Statt Erleichterung und Hilfe erhielt sie am Namen-Jesu-Feste 1876 die weit größere Gnade eines brennenden Verlangens, noch mehr Schmach und Kreuz für Gottes Werk zu erdulden. Düsterer und trostloser denn je war ihre Lage geworden. In P. Rouard de Card, einem ausgezeichneten Sohne des hl. Vaters Dominikus, war eine feste Stütze ihres Werkes zu Grabe getragen. Auf Betreiben des geistlichen Oheims und Bruders der Mutter Klara wurde ihre ganze Angelegenheit nach Rom, an den obersten kirchlichen Gerichtshof gebracht. Da jedoch der Bischof aus dem Amte schied, mußte die Entscheidung bis zur Neubesetzung des bischöflichen Stuhles von Luxemburg hinausgeschoben werden.

Inzwischen erhielt Mutter Klara im Jahre 1881 vom Herrn den bestimmten Auftrag, einstweilen in Belgien zu Clairefontaine eine Niederlassung zu gründen. Die zwei ältesten Klosterschwestern opferten ihr Leben für die Genehmigung des Klosters. Ein Bauplatz samt Ackerfeld zur Errichtung eines Klösterchens wurde am 20. Jänner 1882 durch Kauf erworben. Der hochwürdigste Bischof Gravez von Namur gestattete die Errichtung des Klosters, das noch vor Schluß des Jahres bezogen werden konnte. Schon am 19. April 1883 erlaubte der Bischof auch, der Dienerin Gottes und ihren Genossinnen das Dominikanerordenskleid zu erteilen, empfahl sich zudem dringend in ihr frommes Gebet und versicherte sie auch für die Zukunft seines väterlichen Wohlwollens. Am 30. April 1883 war die feierliche Einkleidung und die Dienerin Gottes erhielt den Ordensnamen Schwester Maria Dominika Klara vom hl. Kreuze. Die Klosterstiftung erhielt die kirchliche Genehmigung und das Kloster wurde in den Dominikanerorden einverleibt. Der neue hochwürdigste Bischof von Luxemburg ernannte ein Schiedsgericht für die Angelegenheit der Mutter Klara und das Urteil lautete (10. Jänner 1884 in der Benediktinerabtei Maredsous) zu ihren Gunsten. Auf das Herz-Jesu-Fest, 20. Juni 1884, war die Profeßablegung und Einführung der strengen Klausur im Kloster. Am 25. August 1885 machte auch der hochwürdigste P. General des Dominikanerordens mit seinen Gefährten von Luxemburg her, woselbst er seine geliebten Söhne besucht hatte, einen Besuch in Clairefontaine.

Gelegentlich der belgischen Arbeiterunruhen im Jahre 1886 ward es für geraten gehalten, das ganz einsam gelegene Kloster aufzugeben und nach Limpertsberg bei der Stadt Luxemburg zu ziehen in das vorher bewohnte Klösterlein. Dies wurde schnell so weit hergerichtet, daß die nun 25 Personen zählende klösterliche Genossenschaft notdürftig Unterkunft fand. Der neue hochwürdigste Bischof von Luxemburg war ihnen sehr gewogen. Auch der damalige Prior der Dominikaner vom nahen Marienthal, der jetzige Apologet an der Universität zu Freiburg in der Schweiz, P. Albert M. Weiß, kam, die Schwestern zu trösten und aufzurichten. Was er damals sagte, hatte er inzwischen öfter Gelegenheit, selber praktisch durchzukosten und

beglückwünschen wir ihn herzlichst, daß er auch gewürdigt worden „um des Namens Jesu willen Schmach zu leiden", und erbitten wir ihm dafür und für das, was etwa noch Bitteres kommen mag, reichlich die Krone des ewigen Lebens. Den Schwestern fehlte es auch jetzt nicht an Prüfungen und Verfolgungen, aber um so festere Wurzeln schlug das Kloster, entfaltete sich desto kräftiger und wuchs um so herrlicher empor. Ein regelrechtes Dominikanerinnenkloster mit Raum für 60 Klosterfrauen und eine neue Kirche wurden errichtet. Mutter Klara war vor allem darauf bedacht, das innere klösterliche Leben zu befestigen und ging selber als leuchtendes Beispiel klösterlicher Vollkommenheit voran.

Mit diesem ihrem Beispiel und ihren Grundsätzen als Priorin befaßt sich näher der dritte Teil (p. 461—641). Mutter Maria Dominika Klara war im Verkehre mit ihren Schwestern und auswärtigen Personen äußerst einfach und bescheiden. Ihr ganzes Benehmen war der äußere Widerschein ihrer inneren Frömmigkeit und ihres beständigen Wandels in der Gegenwart Gottes und der hl. Engel. Besonders liebevoll war sie gegen Arme und Kranke. Von Gott dem Herrn war sie bestimmt, ihre Schwestern im ursprünglichen Geiste des hl. Vaters Dominikus zu erziehen. Ihre Erziehungsweise war überaus nüchtern und einfach. Die Zurechtweisung war ernst gewesen, aber keineswegs hart oder bitter. Wie die hl. Engel sie anhielten, im Buche der Liebe und des Kreuzes ihre Weisheit und Heiligkeit zu schöpfen, so leitete auch Mutter Klara ihre Schwestern an, im heiligsten Altarssakramente und auf dem Kreuzweg Licht und Kraft zu holen, um den einfachen. demütigen und sicheren Weg gehorsamer Pflichterfüllung zu gehen. Sorgfältigst wußte sie stets ihre außerordentlichen Gnadengaben zu verbergen. Immer wieder betonte sie nachdrücklich, daß einzig und allein wahre Tugend die Heiligkeit ausmacht. Als Ziel in der Erziehung verfolgte sie, ihre Schwestern zu gründlicher Selbsterkenntnis, allseitiger Losschälung und steter Selbstverleugnung anzuleiten. Von allem und von sich selbst losgeschält, sollten ihre Schwestern Gott allein lieben und ihm mit allen ihren Kräften dienen lernen. Als einzig festes und dauerhaftes Fundament des Tugendgebäudes galt ihr die wahre, gründliche Demut. Diese war ihr der einzig sichere Weg zu inniger Vereinigung mit Gott und zur Vollkommenheit. Solche Demut zeigt sich aber besonders im vollvollkommenen Gehorsam gegen Gottes Stellvertreter. Darum war auch Mutter Dominika Klara rastlos bemüht, mit Ernst und Milde zu gelegener und ungelegener Zeit durch Belehrungen, Ermahnungen und Strafen ihre Schwestern zum vollkommenen Gehorsam der Tat, des Willens und des Verstandes anzuleiten.

Die Einmütigkeit der Herzen zwischen allen Schwestern ihres Klosters verstand Mutter Dominika Klara tief zu begründen. Allen war sie in Wirklichkeit Mutter. Zur Erfüllung ihrer hohen Aufgabe war sie selbst von heißer Liebe zur hl. Armut entbrannt und beförderte auf jede Weise deren gewissenhafteste Beobachtung unter ihren Schwestern, so wie der hl. Vater Dominikus das Beispiel dazu gegeben hatte. Entflammt von glühender Liebe zu jeglicher Tugend und erfüllt von einem Eifer, der nur Gottes Ehre suchte, strebte sie mit allen Kräften dahin, die vom Herrn verlangte „strenge Zucht" in ihrem Kloster einzuführen und aufrecht zu erhalten. Launen kannte

sie nicht, wohl aber ruhige Überlegung und Festigkeit. In der vollkommenen Verrichtung aller täglichen Pflichten leuchtete sie allen mit bestem Beispiele voran. Groß wie ihr Starkmut war auch ihre Klugheit; aber diese stützte sich nur auf Gottes Weisheit; ihr einziges Ziel war Gott, Gott ganz allein. Daher ihre unerschütterliche Ruhe, ihre weise Überlegung, ihr zielbewußtes Streben. Alles in ihrer Leitung war gesund, vernünftig und „voll des Geistes, der da lebendig macht“.

Wie an Alter wuchs die Kreuzesbraut auch an Gnade und opferfreudiger Leidensliebe zum göttlichen Herzen Jesu. Am Quell der Liebe, beim Herzen Jesu im allerheiligsten Sakramente schöpfte sie reichlich Gnadenkraft zum Sühneleiden Tag für Tag. Die tägliche hl. Kommunion war das Leben ihres Lebens, ihr eins und alles. Das Sühneleiden wurde zuletzt für sie eine notwendige Lebensbedingung. Unermeßlich wie ihr Leiden muß auch der Segen sein, den sie der Kirche Gottes vermittelte, die Gnade und Barmherzigkeit, die sie den armen Sündern erlangte. Entbrannt von sühnender Liebe zum göttlichen Herzen wollte sie, daß dieses Feuer, welches sie verzehrte, sich auch in den Herzen ihrer Klosterkinder entzünde und auflodere; ja, sie wünschte allen jenen davon mitzuteilen, welche Gottes Vorsehung mit ihr in nähere Verbindung brachte. Als eine vorzügliche Übung der sühnenden Anbetung empfahl die Dienerin Gottes die willige Annahme aller sich nur darbietenden Leiden. Die wahre Andacht zum göttlichen Herzen, diesem Glühofen der göttlichen Liebe, erkannte auch sie als kürzesten Weg zur Vollkommenheit.

Die besondere Aufgabe ihres Klosters sollte sein das tägliche Gebets- und Bußleben in äußerer und vor allem in innerer Abtötung. Vom menschlichen Leben entfernt, nehmen die Schwestern teil am göttlichen Leben, um es wiederum den Menschen, die fern von Gott sind, zu vermitteln. Sie erheben sich von der Erde zum Himmel, um auf der Erde die Erhebung zum Himmel zu fördern. „Eine dieser eifrigen Seelen“, sagte Mutter Dominika Klara, „zählt vor Gott für Tausende.“ Von der hl. Theresia wird beispielsweise erzählt, daß sie durch ihr Gebet und ihre Buße ebenso viele Seelen bekehrt habe wie ein hl. Franz Xaver. Im Kloster wurde auch eingeführt die ewige Anbetung des göttlichen Herzens im allerheiligsten Altarssakramente. Alle Sorgen der ehrwürdigeu Mutter waren darauf gerichtet, die Schwestern zu recht demütigen, losgeschälten und gehorsamen Seelen zu erziehen, welche, von Gebets- und Bußeifer erfüllt, sich beständig als Sühnopfer für die Interessen des göttlichen Herzens anbieten und erweisen möchten. Solange die Mutter bei den Schwestern lebte, war sie selbst bei Tag und Nacht die sühnende Anbeterin des eucharistischen Herzens Jesu, wenn nicht leiblich, so doch stets geistigerweise.

Die heldenmütige Kreuzesbraut zeigte ihre sühnende Liebe zunächst in ihrer großmütigen Liebe gegen die Sünder und besonders gegen ihre Feinde. So wurde sie vielen zum rettenden Engel aus ewiger Höllenmacht. Innigsten Anteil nahm sie schon von Jugend auf an allen Freuden und Leiden der hl. Kirche. Unausgesetzt betete und litt sie für deren Wohl; kein Opfer war ihr dafür zu schwer. Wie sie einige Jahre vor ihrem Tode mitteilte, habe der Herr sie seit 25 Jahren immer und immer wieder angespornt, für das Wiederauf-

blühen des Benediktiner- und Franziskanerordens zu beten und zu leiden. Je mehr sie gemäß ihrem Sühneberuf auf dem Leidenswege voranschritt, desto öfter besuchte sie mit unbegrenztem Vertrauen das Gnadenbild der Trösterin der Betrübten zu Luxemburg; denn sie bedurfte gar sehr des Trostes und der Hilfe ihrer geliebtesten Mutter. In den schwierigsten Stunden ihrer außerordentlichen Prüfungen und Leiden fand sie dort stets Licht, Kraft und die ihr so notwendige Standhaftigkeit und Ausdauer.

Von Kindheit auf mit Kreuz und Leiden gesättigt, erstarkte von Jahr zu Jahr die herrlichste der Tugenden, die unerschütterliche, unzerstörbare Geduld im Herzen der heldenmütigen Kreuzesbraut. Oft bat sie den göttlichen Heiland, im Hinblick auf ihre Unwürdigkeit mit den außerordentlichen Gnadenerweisungen einzuhalten, nie aber sagte sie, daß es der Leiden genug seien. Im Gegenteil, ihr Leidensdurst für die Interessen des göttlichen Herzens wuchs immer mehr und kannte keine Grenzen. Darum nahmen auch mit den Jahren die Prüfungen und Leiden immer mehr zu. Unermüdlich im Gebet, erfüllte sie zugleich alle Pflichten als Oberin und verdoppelte sogar ihre mütterliche Liebe und Sorge so, als wisse sie, daß der Augenblick für sie nahe, in die ewige Ruhe ihres Herrn einzugehen. Am Sonntag Sexagesima waren zum letztenmal alle Schwestern während der Erholung um die geliebte Mutter versammelt. Zum Schlusse der Rekreation sprach sie mit einem Ausdruck vollkommener Ergebung in Gottes hl. Willen: „Meine Kräfte nehmen sehr ab; wenn es so weiter geht, lebe ich keine vierzehn Tage mehr.“ In der Nacht vom Dienstag auf Mittwoch wurde sie sehr leidend und sprach wiederholt von ihrem bevorstehenden Tode. Überaus erbaulich war es, zu beobachten, mit welcher Einfachheit, Geduld, Ruhe und vollkommener Ergebung sie jetzt die Pflege hinnahm, welche ihr eine gar schwere Buße war und die sie bis dahin niemals zugelassen hatte. Samstag, im Laufe des Vormittags, nahm die Schwäche äußerst zu, so daß der Beichtvater ihr die hl. Sterbesakramente spenden wollte. Mit dem gewohnten, tiefen Ernst ihres lebendigen Glaubens legte sie ihre letzte Beichte ab und erwartete in vollster Seelenruhe mit innigster Sammlung die Ankunft ihres göttlichen Bräutigams als Wegzehrung für die Reise in die Ewigkeit. Nachmittags lag sie im tiefsten Frieden da. Ohne irgendwelchen Todeskampf hauchte sie ihre schöne Seele aus am Sonntag Quinquagesima (24. Februar 1895), $^1/_2$1 Uhr nachts. Die Dienerin Gottes war 62 Jahre 5 Monate alt. Wie ein Held starb sie auf dem Kampfplatz, aus vollem Gehorsam, weil gemäß Gottes heiligem Willen ihre Zeit erfüllt war.

Hatte Mutter Dominika Klara auch ein mit Christus in Gott ganz verborgenes Leben geführt, so gelangten dennoch gleich nach ihrem seligen Hinscheiden von vielen Seiten Beileidsbezeugungen ans Kloster, in welchen hochgestellte kirchliche Würdenträger, Ordens- und Weltpriester, klösterliche Genossenschaften und Weltleute höheren und niederen Ranges das tugendreiche, heiligmäßige Leben der Dienerin Gottes rühmlichst hervorhoben und dem inneren Drang, vielmehr zu ihr als für sie zu beten, Ausdruck verliehen. Dieses Vertrauen auf die Macht ihrer Fürsprache bei Gott erfüllte aber ausnahmslos alle ihre Klosterkinder. Selbst die jüngsten Novizinnen, welche ihre heiligmäßige Mutter kaum gekannt hatten, fühlten sich gedrängt, mit ihr zu ver-

kehren und sie um ihre Fürbitte anzurufen. Wie sehr dieses feste Vertrauen auf die wirksame Hilfe der treuen Dienerin Gottes begründet war und ist, erhellt aus vielen Gebetserhörungen in zeitlichen und geistigen Nöten der verschiedensten Art, welche auf ihre Fürbitte erlangt und in beglaubtigter Weise im Klosterarchiv hinterlegt sind (vgl. p. 642 bis 657).

Zeigte Mutter Dominika Klara sich vielfach so bereit, Kreuz und Leid zu lindern oder ganz hinwegzunehmen, so war sie, sofern dies nicht Gottes Absichten entsprach, um so mehr darauf bedacht, eine größere Gnade, nämlich die Liebe zum Kreuz und die vollkommene Geduld und Ergebung im Leiden, jenen zu vermitteln, welche sie vertrauensvoll um ihre Hilfe anflehten. Dies haben namentlich ihre Klosterkinder häufig schon an sich erfahren und auch bezeugt. Wie der hl. Ignatius seinen Söhnen versprach, im Himmel zu beten, daß sein Orden stets Verfolgungen zu erdulden hätte, so scheint die Mutter Dominika Klara selig ihrem Kloster dasselbe zu erbitten, damit es, wie zu ihren Lebzeiten auch fernerhin unter dem Zeichen des Kreuzes stehe. Weder hat es an Verdächtigungen, Verleumdungen und Verfolgungen von seiten der Menschen noch an Prüfungen von seiten Gottes im Laufe der Jahre gefehlt, aber dank der göttlichen Gnade, den Verdiensten und der Fürbitte der Klosterstifterin selig, hat durch diese Stürme und Heimsuchungen hindurch ihr Geist nur um so tiefere Wurzeln geschlagen und herrliche Früchte gezeitigt. Viele Zeugnisse und Aufzeichnungen der Schwestern beweisen, wie kindlich und innig sie auch namentlich zur Zeit der Trübsale und des Leidens mit ihrer Mutter selig im frommen Gebete verkehren und welch gesegnete Früchte der Geduld und Liebe zum Kreuz sie der Macht ihrer Fürbitte verdanken (vgl. p. 657 bis Schluß).

Wie die ganz glaubwürdigen Quellen berichten, hat Mutter Maria Dominika Klara vom hl. Kreuze ihren schwierigen Lebenslauf erfüllt und sich in allen Lagen, selbst in den allerschwierigsten, durch vollkommene Übung jeglicher christlichen und klösterlichen Tugend als treue Kreuzesbraut des Herrn erwiesen. Namentlich ist ihre außerordentliche, ungemessene Liebe zum Leiden für Gottes Ehre und der Seelen Heil imstande, einen tiefen Eindruck zu machen und mächtig anzuregen, auch aus Liebe zu Gott und mit williger Hingabe an Gottes heiligsten Willen Kreuz und Leiden geduldig zu ertragen. Die Dienerin Gottes aber bekundete sich gerade durch ihre wahrhaft heldenmütige Kreuzesliebe und vollkommenste Gottgelassenheit als ganz vorzügliche mystische Gottesfreundin.

